

SILVANO ZUCAL

La teologia della morte in Karl Rahner

Istituto Trentino di Cultura
Pubblicazioni
dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento - 3

EDB

Silvano Zucal

La teologia della morte in Karl Rahner

Collana «Scienze religiose»

1. – Aa.Vv., *Per una lettura molteplice della Bibbia*
2. – Aa.Vv., *Istanze della teologia fondamentale oggi*
3. – Zucal S., *La teologia della morte in Karl Rahner*

SILVANO ZUCAL

La teologia della morte in Karl Rahner

Istituto trentino di Cultura
Pubblicazioni
dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento - 3



Istituto di Scienze Religiose in Trento

Sede: Villa Tambosi
38050 Villazzano-Trento
tel. 0461-910513

Comitato Scientifico dell'Istituto

Iginio Rogger (Presidente), Wilhelm Egger, Ezio Franceschini, Walter Kern, Josef Krejčí, Claudio Leonardi, Germano Pellegrini, Luigi Sartori, Sitia Sassudelli, Lorenzo Zani, Giovanni Menestrina (Segretario)

Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento

Direttore: Iginio Rogger
Segretario di redazione: Giovanni Menestrina

VORWORT

von Karl Rahner

Der Tod ist das Schicksal aller Menschen. Unerbittlich, sodaß man nicht einmal weiß, ob ein Alter oder ein Junger zuerst gehen muß. Alle Christen bekennen, daß sie durch den Tod Jesu gerettet und erlöst sind. Sie «bekennen» seinen Tod, bis er wiederkommt, damit sein Sieg im Tod offenbar werde als das Heil aller Menschen. Es ist daher eigentlich seltsam, daß man nicht behaupten kann, die christliche Theologie habe sich (von der jüngsten Zeit abgesehen) sehr intensiv mit dem Tod im allgemeinen befaßt. Sie dachte sehr nach über das Sterben Jesu (aber Sterben und Tod sind nicht dasselbe), sie hatte eigentlich in der Lehre vom Abstieg Jesu in das Totenreich einen sehr deutlichen Ansatz auch für eine Theologie des Todes im allgemeinen, sie hat ihn dafür aber nicht wirklich ausgenützt, sondern im großen und ganzen sich auf den doch sehr platonisierenden Satz vom Tod als der Trennung von Leib und Seele beschränkt und gemeint, darüber hinaus sei vom Tod als solchem nicht mehr viel zu sagen. Was zum Tod führte und was danach kam, war wichtiger. Die moderne Personalisierung der Ontologie heute (wenn man so sagen darf) zwang zu einer intensiveren Beschäftigung mit dem Todesproblem schon in der Philosophie. Und das konnte der Theologie eigentlich nur recht sein. Sie wurde so auf ein Thema aufmerksam gemacht, das in ihre eigenste Mitte gehört. Seit einigen Jahrzehnten befaßt sich so die christliche Theologie bei den evangelischen und katholischen Christen eindringlicher mit der Theologie des Todes. Und das ist gut, weil christlich. Und man kann nicht sagen, daß man bei dieser Aufgabe schon am Ende sei. Die Tatsache, daß ein doch sehr fachwissenschaftliches Buch, wie das von Gisbert Greshake und Gerhard Lohfink (Naherwartung Auferstehung Unsterblichkeit, Freiburg i.B. 1982) in wenigen Jahren vier Auflagen erlebte (die neueste in diesem Jahr), daß darin auch theologische Kontroversen (sogar mit dem jetzigen Präfekten der Glaubenskongregation Kardinal Ratzinger) ausführlich dargestellt werden, zeigt, daß über den Tod und das, was damit zusammenhängt, weiter in der

katholischen Theologie nachgedacht werden muß. Und schon von daher ist das hier vorliegende Buch dankbar zu begrüßen. Es vermittelt auch in seiner italienischen Sprache deutsche Theologie nach Italien hinein. Und ein solcher Austausch, der natürlich gegenseitig sein muß, ist gewiß auch wünschenswert.

Eberhard Jüngel hat im Vorwort seines eigenen Buches über den Tod gesagt, daß er für dieses sein Buch viel Karl Barth und mir verdanke. Dieses Urteil an meine Adresse ist von mir natürlich nicht zu begutachten. Aber ich darf es doch vielleicht gelten lassen als Argument dafür, daß es nicht völlig sinnlos ist, sich noch mit «meiner» Theologie des Todes zu beschäftigen. Es ist zwar schon lange her, daß ich 1958 mein Heft Zur Theologie des Todes geschrieben habe. Auch wenn es noch einige Auflagen erlebte, so erinnere ich mich eigentlich nicht, daß ich selber später viel Neues über diese Quaestio disputata hinaus zu diesem Thema beigetragen hätte. Ich meine noch immer (gegen Greshake), daß ich die Theorie von Boros über eine Umkehr im Augenblick des Todes nie vertreten habe. Wenn man Schüler Heideggers war, weiß man, daß der Tod inwendig im ganzen Leben sitzt, und bedarf darum der mythologisch klingenden Aufwertung des medizinischen Exitus bei Boros nicht. Ich erinnere mich nur, daß ich später den Gedanken von der «allkosmisch» gewordenen Seele nach dem Tod habe fallen lassen können (obwohl sensu positivo für mich auch jetzt noch darin ein wichtiger Gedanke steckt), weil ich heute im großen und ganzen die Theorie vertrete, die über das Verhältnis von Leib und Seele nach dem Tod von G. Greshake in dem schon genannten Buch dargelegt und gegen eine scheinbare Ablehnung von seiten der Glaubenskongregation verteidigt wird. Aber der Sache nach gibt hierüber die Dissertation von Dr. Zucal sorgfältige und begründete Auskunft.

Es kann hier nicht meine Aufgabe sein, in einem kurzen Vorwort ein ausführliches Lob zur vorliegenden Arbeit zu schreiben oder auf Darstellung und Kritik meiner Theologie des Todes einzugehen. Das alles würde meine Möglichkeiten hier weit überschreiten. Ich darf mich darum mit dem Dank an den Verfasser begnügen für seine sorgfältige und wohlwollende Darstellung einer Theologie des Todes, die im letzten doch nur ein wenig zum Verständnis beitragen wollte für das Ereignis, durch das wir erlöst und gerettet sind, und das mitzuvollziehen in Glaube, Hoffnung und Liebe in unserem eigenen Tod Gott uns seine Gnade geben wolle.

Innsbruck, im Juli 1982.

PREFAZIONE

di Karl Rahner

La morte è il destino di tutti gli uomini. Destino inesorabile, tanto che neppure si sa se esso coglie prima una persona anziana o una giovane. Tutti i cristiani professano di essere liberati e salvati attraverso la morte di Gesù. Essi professano la sua morte fino al giorno in cui egli tornerà e la sua vittoria nella morte si rivelerà come la salvezza di ogni uomo. È perciò alquanto singolare, se si deve osservare che la teologia cristiana (a prescindere dal periodo più recente) non si è occupata molto intensamente della morte in generale. Essa ha riflettuto molto sul «morire» di Gesù (ma il suo «morire» e la morte non sono la stessa cosa). Nella dottrina della discesa di Gesù nel regno dei morti essa aveva un punto di partenza molto valido anche per una teologia della morte in generale. Ma la teologia cristiana non ha utilizzato tale dottrina fino a costruire su di essa una teologia universale della morte; si è piuttosto limitata a riferirsi alla concezione platonicheggiante della morte come separazione dell'anima dal corpo, come se al di là di questo non ci fosse molto altro da dire. Era molto più importante considerare ciò che conduce alla morte e ciò che viene dopo di essa. La moderna personalizzazione dell'ontologia (se così si può dire) obbliga oggi già in filosofia ad un interesse più intenso per il problema della morte. E ciò non poteva che tornar utile alla teologia, che così viene resa attenta ad un tema che appartiene al suo centro più proprio. Così, da qualche decennio, la teologia cristiana si occupa della teologia della morte con maggior insistenza sia in ambito protestante che in ambito cattolico. Ciò è un bene, perché è un fatto cristiano. E non si può dire che in questa ricerca si sia già alla fine. Il fatto che un libro veramente specialistico, come quello di Gisbert Greshake e Gerhard Lohfink (Naherwartung Auferstehung Unsterblichkeit, Freiburg i.B. 1982), in pochi anni sia giunto alla quarta edizione (l'ultima quest'anno) e che in esso vengano ampiamente illustrate anche dispute teologiche (nientemeno che con l'attuale prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, il cardinale Ratzinger),

mostra che sulla morte, e su ciò che con essa si connette, c'è da riflettere ancora nell'ambito della teologia cattolica. Già per questo il presente volume è da accogliere con favorevole gratitudine. Esso si fa mediatore di teologia tedesca verso l'Italia. Ed un tale scambio, che naturalmente deve essere reciproco, è senza dubbio auspicabile.

Eberhard Jüngel, nella prefazione al suo libro sulla morte, ha scritto di essere molto debitore nei confronti di Karl Barth e di me. Non tocca naturalmente a me esaminare il valore di questo giudizio nei miei riguardi. Ma forse posso prenderlo come argomento del fatto che non è del tutto fuori luogo occuparsi ancora della «mia» teologia della morte. È certo già trascorso molto tempo da quando scrissi nel 1958 il mio piccolo volume Zur Theologie des Todes. Anche se esso ha avuto in seguito altre edizioni, non ricordo di aver successivamente apportato elementi nuovi alla «quaestio disputata» su tale tema. Ritengo (contro Greshake) di non aver mai sostenuto la teoria di Boros di un mutamento decisivo nell'attimo della morte. Chi è discepolo di Heidegger sa che la morte è dentro tutta la vita e non ha bisogno di esaltare con Boros l'«exitus medico», con un apprezzamento che sa di mitologico. Ricordo soltanto che in seguito ho potuto lasciar cadere l'idea dell'anima che dopo la morte diviene «pan-cosmica» (benché in senso positivo vi sia in essa un elemento importante ancor oggi), perché oggi io abbraccio nel suo insieme quella teoria su rapporto tra anima e corpo dopo la morte, che viene esposta da Greshake nel testo già citato e viene da lui difesa contro un'apparente riprovazione da parte della Congregazione per la Dottrina della Fede. Sulla questione comunque il lavoro del dott. Zucal offre un'informazione accurata e ben fondata.

Non è compito di una breve prefazione scrivere un elogio particolareggiato del presente lavoro oppure entrare nel merito dell'esposizione e della critica della mia teologia della morte. Tutto ciò oltrepasserebbe in questo momento le mie possibilità. Perciò mi limito ad esprimere gratitudine all'autore per la sua accurata e benevola esposizione di una teologia della morte, che in ultima analisi voleva solo portare un contributo alla comprensione di quell'evento, mediante il quale noi siamo stati redenti e salvati, in attesa che Dio ci dia grazia di poterlo riprodurre in noi stessi con fede, speranza e carità nel momento della nostra morte.

Innsbruck, luglio 1982.

SIGLE

CivCatt	La Civiltà Cattolica
Conc	Concilium
CleR	The Clergy Review
Denz	Denzinger (Enchiridion Symbolorum)
DF	Abbagnano, Dizionario di filosofia
DETM	Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale
DT	Dizionario Teologico
DTI	Dizionario Teologico Interdisciplinare
DTP	Dizionario di Teologia Pastorale
DT (P)	Divus Thomas. Piacenza
EF	Enciclopedia Filosofica
EtF	Etudes Franciscaines
LPth	Lexikon der Pastoraltheologie
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
LV	Lumière et Vie
MSR	Mélanges de science religieuse
MyS	Mysterium Salutis
NDT	Nuovo Dizionario di Teologia
NRTh	Nouvelle Revue Théologique
RSR	Recherches de Science Religieuse
SM	Sacramentum mundi
VSp	Vie Spirituelle
VSpS	Vie Spirituelle. Supplément
ZKTh	Zeitschrift für Katholische Theologie

ABBREVIAZIONI

Nel contesto del volume, soprattutto nelle note, si fa frequente riferimento agli scritti di Karl Rahner e di Ladislaus Boros. Per motivo di brevità, sono state adottate le seguenti abbreviazioni:

T.A. - *Teologia e Antropologia, Nuovi Saggi* III, Roma 1969 (tit. orig. Rahner K., *Theologie und Anthropologie*, in *Schriften zur Theologie*, vol. VIII, Einsiedeln 1967).

T.M. - *Sulla teologia della morte*, Brescia 1966 (tit. orig. Rahner K., *Zur Theologie des Todes*, Basel 1961).

SZT - Rahner K., *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1954-1975, voll. I-XII (si sono aggiunti in seguito i voll. XIII-XIV).

M.M. - *Mysterium Mortis. L'uomo nella decisione ultima*, Brescia 1969 (tit. orig. Boros L., *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Olten und Freiburg i. B. 1962).

INTRODUZIONE

Sabino Acquaviva, noto sociologo e da sempre attento osservatore degli atteggiamenti che maturano nelle realtà sociali avanzate del mondo occidentale, ha detto che «il tema della morte è tabù come il sesso nell'età vittoriana». Ha cioè espresso una convinzione, del resto molto diffusa, che la morte rimanga sempre sullo sfondo nella riflessione contemporanea e si dia quindi quella che viene comunemente definita come la «rimozione» della morte. In realtà il discorso è molto più articolato e complesso. Se è indubbio che una serie di fenomeni che potremmo definire su un piano sociologico hanno profondamente trasformato le modalità con cui l'uomo concretamente si rapporta all'evento della morte, altrettanto ragionevolmente si potrebbe dire che mai come nel pensiero contemporaneo la morte è stata posta al centro della riflessione filosofica. Cercherò ora con esemplificazioni di giustificare questa mia asserzione, spulciando in primo luogo dall'ampia letteratura sociologica sulla morte e proponendo in un secondo tempo tre accostamenti molto schematici a correnti radicalmente diverse del pensiero odierno (la riflessione esistenziale, quella psicanalitica ed il marxismo) per mostrare come l'opinione consueta che vuole affermare una «rimozione» della morte, per lo meno a livello filosofico, si riveli infondata.

Anticamente, e ancor oggi nelle società cosiddette «primitive», la visione della morte faceva parte dell'esperienza quotidiana: i bambini vedevano morire i vecchi in casa, le piccole comunità umane partecipavano al lutto che le colpiva

con effettivo coinvolgimento. La morte era un fatto sociale, collettivo, partecipato, non semplicemente «privato». Nelle società industriali l'atteggiamento nei confronti della morte ha invece subito trasformazioni profonde. Già nel 1946 H. Thielicke scriveva: «Nell'esistenza secolare la morte non ha praticamente più alcun ruolo. La malattia, quale sintomo di caducità, è relegata prevalentemente alle cliniche... Simbolico, per l'emarginazione della morte, è il fatto che nelle nostre città, e quindi nell'effettiva dimensione pubblica, non passano più cortei funebri che ormai si svolgono solo nei ghetti dei cimiteri».¹ Ch. von Ferber vede una tale «emarginazione» della morte legata e all'ascesa della borghesia e allo sviluppo delle conoscenze tecniche e scientifiche: «mette il rapporto moderno con la morte in connessione diretta con la secolarizzazione della concezione del mondo e con il nascere della civiltà borghese... Con l'affermazione delle scienze naturali si è oscurata per l'uomo la visione dell'aldilà... Con la secolarizzazione coincide, secondo von Ferber, l'ascesa della classe borghese che si opporrà alla concezione fino allora prevalentemente clericale della vita, nella quale il pensiero della morte aveva un ruolo importante e la relatività della vita su questa terra era fortemente accentuata... Il pensiero della morte nella concezione borghese viene dunque messo tra parentesi, perché per una carriera sociale non se ne può trarre alcun profitto ed esso potrebbe avere perfino un influsso negativo sulla laboriosità tanto pregiata e sulla fede nel progresso».² A. Hahn attraverso un'accurata comparazio-

¹ THIELICKE H., *Tod und Leben*, Tübingen 1946. La citazione è nell'articolo di VERSLUIS N., *La morte è un tabù?*, in *Conc* 5 (1971), pp. 169-170. I. Illich ha acutamente analizzato la progressiva «medicalizzazione» dell'evento della morte, la sua delega alle strutture ospedaliere con tutte le conseguenze disumanizzanti nel suo fortunato saggio ILLICH I., *Nemesi medica*, Milano 1978: «Quando il medico arrivò a fraporsi tra l'umanità e la morte, quest'ultima smarrì l'immediatezza e l'intimità acquisite quattro secoli prima. La morte che aveva perso volto e forma non aveva più una *propria dignità*» (pp. 214-215) e più oltre: «L'uomo occidentale ha perso il diritto di presiedere all'atto del morire. La salute, cioè il potere di reagire autonomamente, è stata espropriata fino all'ultimo respiro. La morte tecnica ha prevalso sul morire. La morte meccanica ha vinto e distrutto tutte le altre morti» (p. 223).

² VERSLUIS N., a.c., pp. 170-171. Il saggio di von Ferber cui ci si riferisce: VON FERBER C., *Soziologische Aspekte des Todes. Ein Versuch über einige Beziehungen der Soziologie zur Philosophischen Anthropologie*, in «Zeitschrift für evangelische

ne delle modalità in cui ci si rapportava alla morte nelle società «semplici» e in quelle «complesse», caratteristiche del nostro tempo, concludeva che mentre le prime hanno un rilevante contatto diretto con la morte e solo in minima parte un contatto indiretto, nelle seconde una tale relazione si capovolge: il contatto diretto con la morte diventa minimo, quello indiretto ed impersonale enorme. I mass-media ci avvolgono con le loro notizie e con le loro immagini di morte, ma è una morte lontana, impersonale, sepolta tra l'aridità statistica e l'irrealtà che l'immagine per quanto violenta suscita sempre.³ C'è poi un'ulteriore considerazione da fare: la società odierna divide, assegna ruoli ben disegnati e rigidi ove la creatività personale è ridotta al minimo. Cosa cambia quando una «persona» che operava secondo un ruolo a lei esterno e prestabilito, scompare? Pressoché nulla, un breve incidente, il suo «ruolo» è adeguatamente ricopribile da altri. La sua morte passa quasi inosservata: le funzioni in una società articolata e complessa sono assolutamente interscambiabili. Ancora, gli anziani vengono divisi e «ghettizzati»: la loro presenza è spesso impercettibile. La morte dell'anziano non è più come nella società contadina un

Ethik» 7 (1963). Analoga tesi sviluppa GROETHUYSEN B., *Origini dello spirito borghese in Francia. La Chiesa e la borghesia*, pp. 130 ss.: «I laici colti non hanno realmente secolarizzato la morte. Essi non sono riusciti ad integrare l'idea della morte nel contesto della nuova coscienza. Il problema della morte non ha trovato una soluzione. Nell'immagine, per tutto il resto così chiara, che la coscienza borghese si è creata, la morte rimane qualcosa di oscuro, di ignoto... Il problema della morte come tale si ritira sempre più sullo sfondo; la consapevolezza di dover morire perde sempre più il suo significato centrale per la vita... Il borghese è un figlio di questa terra. La sua vita gli basta. Così egli combatte il primato della morte».

³ Cf. HAHN A., *Einstellungen zum Tod und ihre soziale Bedingtheit. Eine soziologische Untersuchung*, Stuttgart 1968, part. pp. 16-26-68. Sul rapporto con la morte attraverso i mass-media cf. HOFMEIER J., *L'odierna esperienza del morire*, in Conc 4 (1974), p. 33: «Nella società occidentale l'individuo è ampiamente informato. Giornali, radio, rotocalchi recano da ogni parte del mondo notizie di disgrazie e di morte. Televisione e cinema accordano addirittura uno spazio considerevole alle presentazioni della violenza. Si potrebbe così ritenere che l'uomo moderno, attraverso il frequente contatto indiretto con la morte, possa ben esserne emotivamente colpito. Ma la totalità degli indizi sta per il contrario: i *reportage* della stampa vengono accolti solo superficialmente, mentre le scene dei *films* finiscono spesso per provocare il contrario. Ciò che i *films* presentano, più che stimolare, smorza il senso e la ricerca dei contenuti più profondi».

evento: solo una morte di un nostro coetaneo, morte tragica e violenta può ancora far riflettere. È ciò che sottolinea Faller: «I nostri nonni redigevano ancora con la più grande naturalezza le loro ultime volontà. Attorno al loro letto di morte si raccoglieva l'intera famiglia. La loro sepoltura era un avvenimento. La nostra epoca invece ha bandito la morte dalla vita pubblica».⁴ Tutti questi mutamenti intervenuti nella vita sociale che conducono ad evitare di confrontarsi con la morte sono diventati oggetto di polemica tra sostenitori ed oppositori, sempre rimanendo sul piano sociologico, della tesi della «rimozione». Werner Fuchs si è assunto il compito di contrastare una tale tesi, secondo la quale la morte costituirebbe un tabù. Anzitutto Fuchs attraverso un'analisi accurata della letteratura che opta per la tesi della «rimozione», denuncia il fatto che «coloro che rimproverano alla nostra civiltà di lasciare la morte fuori considerazione e anzi di minimizzarla, partono dalla presupposizione che il pensiero della morte sia necessario per dare il pieno valore alla vita. Nella linea di una lunga tradizione filosofica e teologica si parte dall'idea che una società nella quale poca attenzione è dedicata alla mortalità e alla caducità dell'uomo, si lasci fuori considerazione un aspetto essenziale dell'esistenza».⁵ Secondo Fuchs, in realtà al fondo di una tale tesi c'è molto più semplicemente una radicale avversione alla società industriale che vuole mostrare come ogni sviluppo tecnologico e industriale trovi uno scacco nella realtà della morte. I discorsi sulla morte «rimossa» sono abbondantemente sfruttati sul piano dell'«ideologia»: si realizzano così apologie del divino e della vita ultraterrena. Mostrando come l'uomo debba morire, si vuole in realtà provare come egli mai potrà dominare compiutamente con le sole sue forze la realtà. Secondo Fuchs, tutte le teorie che si attardano a negare la morte per quello che essa è, la fine incontestabile di tutto, sono solo relitti di una cultura del passato, di vecchi riti ormai inattuali e inaccettabili. Non è vero che la civiltà occidentale

⁴ FALLER A., *Biologisches von Sterben und Tod*, in «Anima» (1956), p. 260.

⁵ VERSLUIS N., a.c., p. 175. L'opera di W. Fuchs cui si allude è apparsa anche in edizione italiana: FUCHS W., *Le immagini della morte nella società moderna*, Torino 1974.

occulti o reprima la morte, molto più semplicemente l'accetta e rifiuta ogni ingenua mitologia su di essa: la morte è nella coscienza contemporanea la normale e logica fine di una vita che si è sviluppata per cause biologiche e per queste stesse giunge alla fine. «La morte è l'effetto di cause naturali, rappresenta la cessazione dei processi biologici con i quali terminano anche tutti gli altri processi vitali. Ciò che resta è una cosa, un cadavere».⁶ Però una tale «morte naturale», perché sia tale veramente, perché si dia al termine di una vita compiutamente espressa, fino all'esaurimento delle forze è un terreno di conquista, non una realtà acquisita: «Una volta che ci si è resi conto che gli uomini devono morire a causa di processi naturali, che tutte le altre cause di morte non discendono da tale necessità biologica, ma direttamente o indirettamente derivano da particolari circostanze di vita, si pone l'esigenza che la morte naturale sia resa realmente possibile. La struttura della società deve essere tale che l'uomo abbia la durata di vita che gli spetta. Senza un impegno della società non può realizzarsi la morte naturale. In questo senso il concetto di "morte naturale" contiene un postulato e ha un contenuto di critica sociale. Esso postula un'organizzazione sociale nella quale la morte non violenta sia regola o per lo meno possa diventarlo. Ogni uomo deve avere la possibilità di usare le proprie forze fino alla fine e di sfruttare le proprie possibilità biologiche fino al limite senza violenza, malattia o morte prematura. Altrimenti come si potrebbe parlare di morte «naturale»?⁷ Certamente anche Fuchs, come già i sostenitori della tesi della «rimozione», non può non ammettere il turbamento e l'angoscia che la morte suscita ancora nonostante questa presunta accettazione di essa che si sarebbe realizzata nella società contemporanea. Solo che mentre coloro che accusano la nostra società di voler reprimere la morte interpretano timori, repulsione e angoscia che la morte genera come un segno della sua irriducibile problematicità che nessun progresso sociale potrà mai attenuare, Fuchs ritiene che tali «inibizioni che riguardano la morte siano da attribuirsi al carattere violento che la

⁶ FUCHS W., o.c., p. 71.

⁷ FUCHS W., o.c., p. 72.

morte non di rado ancora presenta... Negli anziani, per i quali la curva vitale comincia a raggiungere il limite naturale, tali inibizioni e ansie sono manifestamente minori, talvolta perfino assenti».⁸ H. Marcuse svilupperà delle tesi analoghe a quelle di Fuchs, sostenendo che i teorici della «rimozione» della morte, sia in campo sociologico che filosofico, contribuiscono attraverso l'«ideologia della morte» a mantenere intatto il carattere repressivo del vivere sociale. L'unica battaglia convincente contro la morte è quindi la liberazione da ogni repressione sociale ed individuale per permettere l'espansione della vitalità e della creatività umane.⁹ Per Fuchs e per Marcuse è quindi legittimo e possibile riconciliarsi con la morte una volta che sia scomparso il carattere repressivo della società o che si siano eliminate la fame, la malattia, la disgrazia e la guerra che generano e determinano la morte «innaturale» e violenta. Ma ci si può chiedere a questo punto, come del resto fanno tutti i sostenitori della «rimozione» della morte «se la soluzione che questi due autori propongono al problema della morte, precisamente perché è una soluzione universale, non sarà sempre contraddetta dall'esperienza individuale del *singolo* uomo, nella quale la

⁸ VERSLUIS N., a.c., p. 176.

⁹ Tali considerazioni sono sviluppate da H. Marcuse in un volume a più voci sulla morte: MARCUSE H., *The ideology of death*, in FEIFEL H., *The Meaning of death*, New York 1959, pp. 64-76. «L'esortazione a rendere "propria" la morte non è altro che un prematuro riconciliarsi con forze naturali incontrollate. Così, un fatto crudamente biologico, permeato di dolore, orrore e disperazione, viene trasformato in privilegio esistenziale. Dall'inizio alla fine la filosofia ha sbandierato questo strano masochismo. E anche sadismo, dal momento che l'esaltazione della propria morte implica anche l'esaltazione della morte altrui» (p. 67). «L'esaltata accettazione della morte, che reca con sé l'accettazione dell'ordine politico, contrassegna anche la nascita della moralità filosofica...» (p. 69). «La distruzione dell'ideologia della morte comporterebbe un *esplosivo* trasferimento di valori nei concetti sociali:... comporterebbe un nuovo "principio di realtà" che libererebbe, invece di reprimere, il "principio del piacere"... Sia la paura della morte che la repressione dell'accettazione di questa come una necessità costituiscono dei fattori di coesione nell'organizzazione della società. Il fatto naturale di morire diventa così un'istituzione sociale. Nessun dominio è completo senza la minaccia di morte e il riconosciuto diritto a dispensarla: con una sentenza, in guerra, per fame... L'uomo non sarà libero finché la morte non sarà diventata veramente "sua propria". Vale a dire, finché non sarà sottoposta alla sua autonomia. La realizzazione di tale autonomia è concepibile soltanto se la morte non si presenterà più come la "negazione della negazione", cioè come la redenzione della vita».

persona si vede messa di fronte alla «propria morte», non alla morte in generale. Alla morte che la natura impone a noi tutti ci si può pure rassegnare; meno facilmente ci si rassegna alla morte che capita solo a me». ¹⁰ Paradossalmente, i sostenitori della tesi della «rimozione» potrebbero trovare proprio nelle tesi di Fuchs e di Marcuse un conforto alla propria affermazione: di come cioè la società contemporanea schivi un autentico confronto con la morte. Proprio questa accentuazione della dimensione universale della morte, questo guardare ad essa con le categorie del «man», del «si muore» (come direbbe Heidegger) dice dell'incapacità di affrontare con spirito di verità il dramma della morte. ¹¹

In conclusione, dal punto di vista sociologico, la «rimozione» della morte cui accennava la battuta di Acquaviva che abbiamo riproposto all'inizio è certamente un dato che si può documentare ed accettare. Lo studio di Fuchs e il suo generoso tentativo di «demitizzare» la morte, relegandola a un problema di semplice avanzamento sociale non convincono così come lascia perplessi la lettura esclusivamente sociologica di un tale evento fatta da Marcuse. Qualsiasi cosa ne dicano i due autori il limite che la morte costituisce non è solo una barriera «sociale» o «biologica»: essa è invece propriamente un limite «ontologico» che caratterizza l'uomo nella sua peculiarità di essere finito. La morte, anche se riusciremo a debellarne gli aspetti di scandalo sociale (fame, guerra, ecc...) che essa talora costituisce rimarrà come scandalo esistenziale, che solo illusoriamente si può pensare di superare e di riassorbire. Possiamo stordirci, evitare il confronto con essa... Ma anche realizzando un tale ostracismo nella riflessione sul «senso» della morte (come spesso accade nella società contemporanea) sarà impossibile emarginarne la sua presenza ingombrante, che ove ci costringa anche ad un solo attimo di lucidità, ci porrà inevitabilmente

¹⁰ VERSLUIS N., a.c., p. 177.

¹¹ Cf. VERHOVEN C., *Het grote gebueren*, Utrecht 1966, p. 281: «Il pensiero generico della morte si riferisce appena alla morte. Può essere tanto lontano dall'esperienza della mortalità da doversi chiamare piuttosto una fuga dal pensiero della propria morte o al massimo un'ammissione di tale pensiero in una forma innocua... Si pensa alla morte in generale, per non pensare alla propria morte». La citazione in VERSLUIS N., a.c., p. 177.

di fronte a noi stessi e ai dilemmi fondamentali del nostro esistere.¹²

Ma se la «rimozione» della morte può essere un'interpretazione accettabile di una serie di rilevanti fenomeni sociali che caratterizzano la realtà contemporanea, *non altrettanto si può dire che la morte sia repressa e occultata nell'ambito del pensiero e della riflessione filosofica*.¹³ Non solo nel pensiero esistenzialista, ma anche in correnti diverse come la psicanalisi e il marxismo, la morte è, pur in modo diversificato, il fulcro di tali orientamenti teorici.

È indubbio che il vero protagonista di un'adeguata tematizzazione della morte nel contesto del pensiero occidentale sia Martin Heidegger.¹⁴ Le sue analisi profonde, articolate e spesso anche complesse sono ormai, volgarizzate in formule ed in slogans, sulla bocca di tutti. L'espressione «Sein-zum-Tode», «essere-per-la morte» è diventata comunemente l'identificazione complessiva del suo pensiero. Ciò che a noi importa rilevare in questa sede è come egli, in contrasto aperto con la «rimozione» della morte che si verifica sul piano sociale, abbia invece riproposto con forza la necessità di vedere nella morte la chiave interpretativa di

¹² La fondamentale tesi della «rimozione» della morte sul piano sociale nella realtà contemporanea che abbiamo esposto e difeso dagli attacchi di Fuchs e di Marcuse non viene a nostro avviso scalfita dal rinnovato interesse nei confronti della morte che si sta determinando in occidente in relazione a una crisi culturale e sociale di ampia portata. Questa «tanatologia selvaggia» come è stata felicemente definita rappresenta anzi un elemento ulteriore di «rimozione» della morte. Non sono infatti sufficienti la curiosità intorno al macabro, l'esotismo culturale, l'interesse morboso riguardo ai fenomeni parapsicologici, la fede riposta nei responsi di persone clinicamente morte e successivamente recuperate alla vita, per offrire una rinnovata attenzione al senso della morte ed alle domande drastiche e radicali che esso pone all'uomo.

¹³ Cf. GEFFRÉ J.C., *La mort comme nécessité et comme liberté*, in VSp 1 (1963), p. 266: «Mais, si l'on constate ce sentiment d'indifférence au niveau de la grande masse, il faut ajouter aussitôt qu'il y a au contraire tout un mouvement de pensée contemporain qui définit l'homme comme un "être-pour-la-mort" e qui s'efforce de fonder une éthique basée justement sur le défi lancé à la mort».

¹⁴ Per le considerazioni di Heidegger sulla morte ci riferiamo essenzialmente al primo capitolo della seconda sezione di *Sein und Zeit*. Per il testo in questione ci siamo avvalsi dell'edizione italiana curata da P. Chiodi: HEIDEGGER M., *Essere e tempo*, Milano 1970. Un commento sintetico all'opera di Heidegger in VATTIMO G., *Introduzione a Heidegger*, Bari 1971; per quanto riguarda in particolare la concezione della morte del filosofo tedesco cf. UGAZIO U.M., *Il problema della morte nella filosofia di Heidegger*, Milano 1976.

tutto l'esistere. Potremmo raccogliere in quattro punti fondamentali le sue analisi finissime e suggestive sulla morte. Anzitutto la morte non è secondo Heidegger il puro evento del decesso, una realtà che viene a noi in maniera meramente esteriore ed estrinseca. Essa è all'opposto lo statuto proprio della nostra esistenza, si iscrive come progetto fondamentale di essa: la morte è un'«imminenza che ci sovrasta»; noi fin dal momento della venuta all'essere, dalla nascita siamo votati alla morte, la nostra esistenza è un *essere-per-la-morte*.¹⁵

Heidegger sottolinea come noi perveniamo alla coscienza di un tale strutturale esser votati alla morte attraverso una particolare «situazione emotiva», la situazione emotiva fondamentale dell'uomo, cioè l'*angoscia*. Questa seconda analisi del filosofo di Messkirch tiene particolarmente a mettere in luce la differenza tra l'angoscia e la paura: mentre la paura ci pone di fronte ad un pericolo che mette in crisi in maniera contingente e provvisoria la nostra esistenza, un pericolo comunque chiaramente definito e superabile, l'angoscia ci rivela le radici profonde del nostro essere, di un essere «gettato» ineluttabilmente nella situazione di morte e i cui progetti possono disegnarsi solo entro questo orizzonte di finitudine e di morte.¹⁶ Di fronte a una tale realtà di morte cui la sua esistenza è consegnata l'uomo può secondo Heidegger assumere due atteggiamenti fundamentalmente diversi: l'uno

¹⁵ Cf. HEIDEGGER M., *Essere e tempo*, o.c., p. 372: «L'Esserci, allo stesso modo che, fin che è, è già costantemente il suo "non-ancora", è anche già sempre la sua morte. Il finire proprio della morte non significa affatto un essere alla fine dell'Esserci, ma un *esser-per-la fine* da parte di questo ente. La morte è un modo di essere che l'Esserci assume da quando c'è. L'uomo, appena nato, è già abbastanza vecchio per morire» e ancora p. 378: «Essere alla fine significa esistenzialmente: essere-per-la fine. L'estremo "non-ancora" ha il carattere di qualcosa *cui* l'Esserci *si rapporta*. La morte sovrasta l'Esserci. La morte non è affatto una semplice-presenza non ancora attuata, non è un mancare ultimo ridotto *ad minimum*, ma è, prima di tutto, un'imminenza che *sovrasta*».

¹⁶ Cf. HEIDEGGER M., o.c., p. 380: «L'esser-gettato nella morte gli si rivela nel modo più originario e penetrante nella situazione emotiva dell'angoscia. L'angoscia davanti alla morte è angoscia «davanti» al poter-essere più proprio, incondizionato e insuperabile... L'angoscia non dev'essere confusa con la paura davanti al decesso. Essa non è affatto una tonalità emotiva di «depressione», contingente, casuale, alla mercé dell'individuo; in quanto situazione emotiva fondamentale dell'Esserci, essa costituisce l'apertura dell'Esserci al suo esistere come esser-gettato *per* la propria fine».

«inautentico», l'altro teso all'«autenticità». Optando per il primo l'uomo si lascia involuppare nelle reti fallaci ed illusorie delle «chiacchiere», dell'«equivoco»... Questa ulteriore riflessione viene sviluppata in pagine giustamente celebri: il mondo del «Si», del «Man», per il quale «si deve morire», ma che mai pone l'Esserci nella dimensione autentica della propria morte, cui nessuno può sostituirsi¹⁷ viene smascherato e descritto con toni estremamente efficaci. La stessa «fuga» dal proprio «destino», dalla propria morte è comunque, sottolinea Heidegger, una conferma indiretta di quell'essere-per-la morte che determina la nostra esistenza.¹⁸ C'è però la possibilità di pervenire a una dimensione autentica in rapporto alla morte: in tale senso essa viene assunta nel proprio orizzonte esistenziale, come la possibilità più propria, insuperabile e certa del proprio essere.¹⁹ Non nel senso che una tale possibilità venga posta in atto nel suicidio (sarebbe secondo Heidegger un'ulteriore ed ultima fuga dal proprio essere-consegnati alla morte) ma più semplicemente

¹⁷ Cf. HEIDEGGER M., o.c., p. 364. «... questa possibilità di sostituzione è irrimediabilmente votata al fallimento quando sia in gioco quella possibilità di essere che è costituita dal giungere alla fine da parte dell'Esserci e che, come tale, gli conferisce la sua totalità. *Nessuno può assumere il morire di un altro.* Ognuno può, sì, “morire per un altro”. Ma ciò significa sempre: sacrificarsi per un altro *in una determinata cosa*. Ma questo morire-per... non può mai significare che all'altro sia così sottratta la propria morte. Ogni Esserci deve assumersi in proprio la morte. Nella misura in cui la morte «è», essa è sempre essenzialmente la mia morte».

¹⁸ Cf. HEIDEGGER M., o.c., pp. 382-383: «Il mondo pubblico dell'essere-assieme quotidiano “conosce” la morte come un evento che accade continuamente, come “caso di morte”. Questo o quel conoscente, vicino o lontano, “muore”... La morte è concepita come qualcosa di indeterminato, che, certamente, un giorno o l'altro finirà per accadere, ma che, per intanto, *non è ancora presente* e quindi non ci minaccia. Il “si muore” diffonde la convinzione che la morte riguarda il Si anonimo. L'interpretazione pubblica dell'Esserci dice: “si muore”; ma poiché si allude sempre a ognuno degli altri e a noi nella forma del Si anonimo, si sottintende: di volta in volta non sono io. Infatti il Si è il *nessuno*. Il “morire” è in tal modo livellato a un evento che certamente riguarda l'Essere, ma non concerne nessuno in proprio...» e inoltre p. 385: «Ma nella stessa fuga deiettiva davanti alla morte la quotidianità dell'Esserci testimonia che il Si è pur sempre costituito da un *essere-per-la-morte*, anche se non prende esplicitamente la forma di un “pensare alla morte”. *Anche nella quotidianità media, l'Esserci si muove costantemente in questo poter-essere più proprio, incondizionato e insuperabile, sia pure solo nel modo del prendersi cura di una indifferenza opaca CONTRO la possibilità estrema della propria esistenza.*».

¹⁹ Cf. HEIDEGGER M., o.c., p. 390: «La morte, come fine dell'Esserci, è la possibilità dell'Esserci più propria, incondizionata, certa e come tale indeterminata e insuperabile».

che si fa di una tale impossibilità di ogni possibilità umana la possibilità suprema dell'Esserci.²⁰ Una tale assunzione della morte sfocia nell'*anticipazione* progettuale di essa: in tal modo, solamente — paradossalmente — ogni nostro atto acquista il proprio spessore e significato. L'esserci posti nell'autenticità dell'*essere-per-la morte* invera ogni altro istante dell'esistenza, come pienezza nel «finito».²¹

Oltre a quella «esistenziale-heideggeriana» un'altra corrente rilevante del pensiero contemporaneo ha dedicato un'attenzione privilegiata al tema della morte; mi riferisco alla psicanalisi nella formulazione matura dell'ultimo Freud. In realtà gli esordi del pensiero freudiano, con lo studio attento delle psiconevrosi, erano approdati a proclamare il regno universale della «libido» e «ad affermare che nonostante gli incessanti conflitti dei quali essa è al tempo stesso causa e vittima, l'amore guida il mondo, anche attraverso l'odio e la distruzione».²² Ma più avanti il pensiero freudiano si accosta sempre più con la realtà della morte, cercando di sviscerarne la sua realtà ambigua e di coglierne le recondite radici in un conflitto psicologico sempre latente nella nostra realtà «istintuale» tra *Eros* e *Thanatos*. Quello enunciato è comunque il frutto maturo della riflessione freudiana sulla

²⁰ Cf. HEIDEGGER M., o.c., p. 394: «L'essere per la morte di cui stiamo discutendo non può evidentemente avere il carattere del prendersi cura della sua realizzazione... D'altra parte il prendersi cura della realizzazione d'un possibile siffatto equivarrebbe al suicidio. Ma con ciò l'Esserci sottrarrebbe a se stesso la possibilità di assumere, esistendo, l'essere-per-la-morte».

²¹ Cf. HEIDEGGER M., o.c., pp. 397-398: «L'anticipante farsi libero per la propria morte affranca dalla dispersione nelle possibilità che si presentano casualmente, di guisa che le possibilità effettive, cioè situate al di qua di quella insuperabile, possono essere comprese e scelte autenticamente. L'anticipazione dischiude all'esistenza, come sua estrema possibilità, la rinuncia a se stessa, dissolvendo in tal modo ogni solidificazione su posizioni esistenziali raggiunte. Anticipandosi, l'Esserci si garantisce dal cadere dietro a se stesso e alle spalle del poter-essere già compreso, e dal "divenire *troppo* vecchio per le sue vittorie" (Nietzsche)...». L'Esserci diviene così «libero per le possibilità più proprie e determinate dalla *fine*, cioè comprese come finite...». In ultima analisi, sottolinea Heidegger: «L'anticipazione svela all'Esserci la dispersione nel Si-stesso e, sottraendolo fino in fondo al prendente cura avente cura, lo pone innanzi alla possibilità di essere se stesso, in una libertà appassionata, affrancata dalle illusioni del Si, effettiva, certa di se stessa e piena di angoscia: *la libertà per la morte*».

²² ROBERT M., *La révolution psychanalytique. La vie et l'oeuvre de Freud*, Paris 1964 (tr.it. *La rivoluzione psicanalitica. La vita e l'opera di Freud*, Torino 1967, p. 307).

morte, che ha avuto invece un suo sviluppo e delle tappe successive. Già nel 1910, in *Contributi a una discussione sul suicidio*, Freud enuncia la problematica che lo interessa: «...come è possibile che il potentissimo istinto della vita venga sopraffatto: ciò può avvenire solo con l'aiuto di una libido frustrata o l'Io può rinunciare alla autoconservazione per i propri motivi egoistici. Non siamo riusciti a risolvere tale questione psicologica forse perché non abbiamo mezzi adeguati per affrontarla». ²³ Tre anni più tardi in *Totem e tabù*, ²⁴ Freud affronterà in tutti i suoi aspetti l'atteggiamento del «primitivo» nei confronti della morte, atteggiamento che per molta parte è ancora in noi, ma sarà nel 1915, sotto la spinta della tragedia bellica che egli sarà portato a riflettere in maniera analitica sulla morte con un saggio dal titolo significativo, *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte*. ²⁵ La seconda parte del saggio è dedicata al «nostro atteggiamento nei confronti della morte», ²⁶ che è caratterizzato secondo Freud da una costante rimozione della morte: «...nessuno crede alla propria morte, o, il che è lo stesso, ciascuno è inconsciamente convinto della propria immortalità». ²⁷ La morte rimane un evento «casuale», non una presenza reale nella nostra esistenza; solo la morte di una persona cara può suscitare in noi una presa di coscienza: «Insistiamo sempre sul carattere occasionale della morte: incidente, malattia, infezione, vecchiaia avanzata, dimostrando così chiaramente la nostra tendenza a spogliare la morte di ogni carattere di necessità, a farne un avvenimento incidentale... A questo atteggiamento convenzionale che la civilizzazione c'impone nei confronti della morte, fa riscontro lo stato di costernazione, di assoluta prostrazione in cui ci

²³ FREUD S., *Über den Selbstmord, insbesondere den Schülerelbstmord*, pubblicato in *Diskussionen des Wiener psychoanalytischen Vereins*, Wiesbaden 1910 (tr.it. *Contributi a una discussione sul suicidio*, in Leonardo da Vinci. *La psicanalisi selvaggia e scritti 1910*, Roma 1976, p. 124).

²⁴ FREUD S., *Totem und Tabu. Über einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, Leipzig-Wien 1913 (tr.it. *Totem e tabù*, Roma 1976).

²⁵ FREUD S., *Zeitgemässe über Krieg und Tod*, pubblicato in «Imago» 4 (1915) (tr.it. *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte*, Roma 1976).

²⁶ Cf. FREUD S., *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte*, o.c., pp. 31-43.

²⁷ Ivi, p. 31.

precipita la morte di una persona cara, padre o madre, moglie o marito, fratello o sorella, figlio o amico caro. Insieme ad essi ci sembra di seppellire le nostre speranze, le nostre ambizioni, le nostre gioie, respingiamo ogni consolazione ed affermiamo che si tratta di una perdita irreparabile». ²⁸ Secondo Freud un segno ulteriore della volontà di occultare la realtà inevitabile della morte è la ricerca di conforto nella ipostatizzazione dei propri desideri, nell'immaginare una vita ulteriore dopo la morte, quali ne siano le forme concrete che sono proposte dalle diverse visioni filosofiche o religiose: «si attribuirono all'uomo un gran numero di esistenze anteriori alla sua vita attuale, s'inventarono le metempsicosi e le reincarnazioni multiple, e tutto ciò con lo scopo di privare la morte di ogni suo valore, *di rifiutare la parte di fattore opposto alla vita, distruttore della vita*». ²⁹ In quest'ultima affermazione già si prefigurava la grande svolta che Freud imprimerà alla sua teoria psicanalitica a partire dal saggio, dal titolo di vaga ascendenza nietzschiana, *Al di là del principio del piacere*. ³⁰ Qui Freud non sviluppa più solamente una proposta terapeutica, come in gran parte la psicanalisi voleva essere, ma una vera e propria filosofia che si riallaccia ai grandi sistemi dualistici dell'antichità che avevano posto con Empedocle l'eterno conflitto tra odio e amore e con Anassimandro la dialettica dei contrari. In questo testo Freud introdurrà nella sua teoria psicanalitica, precedentemente fondata sul conflitto tra *libido* e *superego*, tra l'espansione illimitata del principio del piacere e la convenzione sociale, una variante decisiva, anche se per lo più rigettata da molti seguaci di Freud. Freud si convinse che c'è un conflitto ancora più radicale di quello aperto dalla *libido*: il conflitto tra *Eros* e *Thanatos*, tra pulsioni di vita e pulsioni di morte, e cioè tra la pulsione a conservare la sostanza vivente e ad integrarla in unità sempre più larghe e una pulsione opposta, che mira a dissolvere queste unità e a ricondurle allo stato primigenio, inorganico e disgregato. La pulsione di morte

²⁸ Ivi, p. 32.

²⁹ Ivi, p. 37.

³⁰ FREUD S., *Jenseits des Lustprinzips*, Wien 1920 (tr. it. *Al di là del principio del piacere*, Torino 1977).

opera all'interno di ogni essere vivente e la sua aspirazione è di condurlo alla rovina, di riportarlo allo stato di materia inanimata.³¹ Talora essa si volge all'esterno sugli oggetti e sugli altri mirando alla loro distruzione (sadismo), mentre altre volte può dirigersi all'interno (masochismo), perseguendo l'auto-distruzione dell'essere vivente. Le due pulsioni, quella di amore e quella di morte, spesso si sovrappongono e si mescolano, camuffandosi l'una con i segni dell'altra per cui risulta difficile ritrovarle allo stato puro. Le argomentazioni con cui Freud perviene a una tale scoperta sono attinte da alcuni fenomeni che mostrano come si diano talvolta delle trasgressioni del «principio del piacere», cui non si può trovare spiegazione se non trovando un altro istinto, oltre a quello libidico, che le giustifichi. Il principio del piacere viene ad esempio inficiato clinicamente da alcuni fenomeni come le nevrosi traumatiche, specialmente le nevrosi di guerra, nelle quali il malato rivede ininterrottamente l'incidente, lo spavento di cui è stato vittima, mentre il principio del piacere avrebbe dovuto risparmiargli una tale visione.³² Freud era anche rimasto impressionato nell'osservare il nipotino Ernst di un anno e mezzo che simulava incessantemente nel gioco un evento doloroso e cioè la partenza della madre.³³ Questa «coazione a ripetere» esperienze e atti spiacevoli del passato è contrapposta da Freud al «principio

³¹ Cf. FREUD S., *Al di là del principio del piacere*, p. 63: «Se possiamo considerare un fatto sperimentale assolutamente certo e senza eccezioni che ogni essere vivente muore (ritorna allo stato inorganico) per motivi *interni*, ebbene, allora possiamo dire che *la meta di tutto ciò che è vivo è la morte*, e, considerando le cose a ritroso, che gli esseri privi di vita sono esistiti prima di quelli viventi. In un certo momento le proprietà della vita furono suscitate nella materia inanimata dall'azione di una forza che ci è ancora completamente ignota... La tensione che sorse allora in quella che era stata fino a quel momento una sostanza inanimata fece uno sforzo per autoannullarsi; nacque così la prima pulsione, la pulsione a ritornare allo stato inanimato».

³² Cf. *ivi*, pp. 25-26: «La vita onirica delle persone affette da nevrosi traumatica ha la caratteristica di riportare continuamente il malato nella situazione del suo incidente, da cui egli si risveglia con rinnovato spavento... Se si ritiene ovvio che il sogno notturno trasponga continuamente queste persone nella situazione che ha creato la loro malattia si mostra di non avere compreso la natura del sogno. Sarebbe più coerente con la natura del sogno se al malato si presentassero piuttosto immagini risalenti all'epoca in cui stava bene o relative alla guarigione che spera di raggiungere».

³³ Cf. *ivi*, pp. 28-29.

di costanza»³⁴ che caratterizza il principio del piacere: se quindi non può essere iscritta nel dominio del principio del piacere bisognerà porre a fondamento di essa un'altra tendenza, per l'appunto la pulsione di morte. Poiché ogni pulsione ha una valenza conservatrice,³⁵ la pulsione di morte cercherà di «conservare» lo stato precedente alla dimensione vitale, quello sepolto nei primordi della dinamica evolutiva, la materia amorfa e inanimata: in tal modo cercherà di disintegrare l'unità vitale e di farci regredire a quel passato. All'opposto la pulsione vitale, che ha in *Eros* e non in *Thanatos* il suo dominatore cercherà di mantenere, «conservare» unita e se possibile di allargare, attraverso la procreazione e la riproduzione, la sfera del vitale, dell'animato.³⁶ I conti tra queste due forze gigantesche sono ancora aperti non solo nella vita dell'individuo ma anche in quella dell'umanità e del cosmo, anche se «Freud... in un'opera ulteriore, *l'Io e l'Es* (1929), lascia intendere la sua inclinazione verso la pulsione di morte, il cui impero è potente e silenzioso contro *l'Eros* che, nel mondo, è l'eterno guastafeste».³⁷

³⁴ Per una determinazione del principio di *costanza*, cf. ivi, pp. 89-90: «La tendenza dominante della vita psichica, e forse della vita nervosa in genere, è lo sforzo che trova espressione nel principio del piacere, inteso a ridurre, a mantenere costante, a eliminare la tensione interna provocata dagli stimoli (il «principio del Nirvana» per usare un'espressione di Barbara Low)».

³⁵ Attraverso una serie di argomentazioni che non possiamo qui sviluppare Freud arriva ad affermare che ogni pulsione è «una spinta, insita nell'organismo vivente, a ripristinare uno stato precedente al quale l'organismo ha dovuto rinunciare sotto l'influsso di forze perturbatrici provenienti dall'esterno» (ivi, p. 60).

³⁶ Ivi, p. 80: «... improvvisamente ci accorgiamo di essere approdati nel porto della filosofia di Schopenhauer, per il quale la morte è «il vero e proprio risultato, e, come tale, scopo della vita», mentre la bramosia sessuale è l'incarnazione della volontà di vivere».

³⁷ ROBERT M., o.c., p. 310. Cf. anche la lettera di Freud al pastore Pfister, in particolare questo passaggio: «Se dubito che l'umanità sia destinata a progredire, mediante la civiltà, verso una maggiore perfezione, se vedo nella sua vita una lotta continua tra *Eros* e pulsione di morte il cui esito mi sembra di non poter definire, non credo con ciò di avere espresso alcuna delle mie personali disposizioni costituzionali o delle mie disposizioni affettive acquisite... La pulsione di morte non è affatto un bisogno del cuore per me; essa sembra soltanto un'ipotesi irrefutabile per ragioni biologiche e psicologiche. Da qui deriva il resto. Il mio pessimismo mi sembra dunque un risultato, l'ottimismo una premessa. Potrei anche dire che ho stipulato un matrimonio «di testa» con le mie fosche teorie, mentre gli altri vivono con le loro in un matrimonio «d'amore». Spero che ne siano più felici di me». (La lettera è pubblicata in FREUD S., *Psicoanalisi e fede: carteggio col pastore Pfister 1909-1931*, Torino 1970).

La visione marxista, che tanto peso e significato assume nella realtà contemporanea, appare a prima vista come la più lontana da una tematizzazione e da un'assunzione esplicita della morte. Il giovane Marx nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, ha dedicato alla morte un'unica osservazione: «La morte appare una dura vittoria della specie sull'individuo e una *contraddizione* della loro unità; ma l'individuo determinato non è altro che un *essere determinato appartenente ad una specie* e quindi come tale è mortale». ³⁸ In altri termini, l'individuo è posto al di sotto della specie e completamente risolto in essa: ritroviamo in Marx, come già in Hegel, da cui su questo punto egli non è riuscito a liberarsi, il riconoscimento di una posizione privilegiata al collettivo ed all'universale nei confronti del particolare. Una posizione che viene denunciata da T.W. Adorno, poiché in essa si cela: «non solo l'inganno dell'idealismo, che ipostatizza i concetti, ma anche la sua *inumanità*, che, non appena si impadronisce del particolare, subito lo riconduce a momento, a punto di passaggio, e viene troppo spesso a compromesso col dolore e con la morte...». ³⁹ Troppo frequentemente però la visione marxista della morte è stata limitata a questo punto, alimentando così il sospetto, se non l'accusa esplicitamente espressa, che proprio nel marxismo si dia la più vistosa «rimozione» della morte. In realtà un'analisi più serena ed obiettiva deve portare alla conclusione che nell'ambito del marxismo si può invece parlare di una «diversione sociale» della morte. La morte come evento individuale è posta in ombra, perché sul suo conto sono state offerte troppe risposte «ideologiche» e consolatorie. ⁴⁰ Ciò che veramente deve suscitare tutto l'impegno e l'interesse, orientati a una prassi rivoluzionaria, è la morte «violenta», quel «morire quotidiano» che l'uomo subisce attraverso le condizioni disumane ed oppressive della sua vita sociale. Anche per il marxismo come per la filosofia esistenziale o per la psicanali-

³⁸ MARX K., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino 1978, p. 115.

³⁹ ADORNO T.W., *Minima moralia*, Torino 1954, p. 70.

⁴⁰ Un'esposizione accurata dell'alienazione religiosa e delle soluzioni «ideologiche» al problema della morte in PRUCHA M., *L'idea dell'immortalità personale e la critica marxista dell'alienazione religiosa*, in *Conc* 5 (1975) pp. 39-50.

si freudiana, la morte è nel cuore dell'esistenza umana, ma assume un diverso significato, diventa conseguenza tipica delle condizioni di sofferenza imposte da una società divisa in classi. Marx conia per definire questa situazione di «morte» il termine di «alienazione». ⁴¹ L'uomo è a tal punto «degradato» ed oppresso da sentirsi «libero soltanto nelle sue funzioni animali, come il mangiare, il bere, il procreare, e tutt'al più l'abitare una casa e il vestirsi; e invece si sente nulla più che una bestia nelle sue funzioni umane. Ciò che è animale diventa umano, e ciò che è umano diventa animale. Certamente mangiare, bere, procreare sono anche funzioni schiettamente umane. Ma in quell'astrazione, che le separa dalla restante cerchia dell'attività umana e le fa diventare scopi ultimi, ed unici, sono funzioni animali». ⁴² In questo senso preciso il marxismo è una denuncia potente della situazione di morte insita nell'ambito sociale, ove si danno violenze, divisioni, alienazioni e un tentativo di sostituire, attraverso una prospettiva rivoluzionaria, condizioni e ragioni di vita a una realtà apportatrice di morte. ⁴³ In quest'ottica, certo parziale e

⁴¹ Cf. GIRARDI G., *Il marxismo di fronte al problema della morte*, in Conc 4 (1974), pp. 165-166: «La riflessione filosofica sulla morte la considera come un fenomeno individuale e naturale al quale ogni uomo è soggetto... L'approccio di Marx rappresenta una rottura nei confronti di questa posizione del problema. Il fenomeno della morte gli appare prima di tutto come legato storicamente a quello dello sfruttamento capitalistico, di cui rappresenta l'aspetto più acuto. Marx non studia la "morte dell'uomo", ma quella del lavoratore... Il capitalista non si appropria soltanto del prodotto del lavoro, non soltanto della libertà del lavoratore, ma della sua stessa vita. Questi sono tre aspetti indissociabili dell'alienazione economica. Il diritto di ogni uomo alla vita, quando si tratta di un lavoratore, è subordinato alle esigenze della produttività, cioè della macchina. Il profitto come un vampiro, succhia il sangue dei poveri. Il capitalismo non è solo la legalizzazione del furto ma anche dell'omicidio... *La morte del resto non è soltanto la fine della vita: è anche la privazione della vita.* Il sistema capitalistico quindi è omicida non solo perché interrompe delle vite prima dell'ora, ma perché reprime la possibilità di vita e di creazione dell'immensa maggioranza degli uomini... perché riduce la loro vita ad una morte lenta».

⁴² MARX K., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, o.c., p. 75.

⁴³ Cf. GIRARDI G., a.c., p. 166: «La rivoluzione è, per l'appunto, la appropriazione da parte dei lavoratori, del loro lavoro, della loro libertà, della loro vita. Essenzialmente è dunque una lotta contro la morte. Vuole eliminare la morte violenta in quanto generata dalla violenza istituzionalizzata. Vuole ottenere per tutti i lavoratori il loro "tempo per vivere". Nello stesso momento, la rivoluzione si propone di cambiare la vita e di cambiare la morte. Vuole rendere effettiva l'uguaglianza di tutti gli uomini di fronte alla morte permettendo a tutti di avere una morte naturale: di morire dopo aver vissuto».

non esaustiva di tutto lo spessore e di tutto il significato della morte, anche il marxismo è una filosofia della morte non priva di una propria prospettiva soteriologica. Ciò che però rimane sullo sfondo è la realtà della morte in quanto tale, la morte che si darebbe anche quando tutte le situazioni di oppressione e di alienazione fossero ipoteticamente risolte e l'uomo potesse morire alla fine dei suoi giorni, dopo aver vissuto senza disagi ed ingiustizie. Alcuni recenti sviluppi della riflessione marxista intorno alla morte sembrano farsi carico di tutto ciò, anche se spesso la risposta rimane ancora inevasa. Particolarmente suggestiva è in questo caso la posizione del filosofo Ernst Bloch. In un primo tempo anch'egli sottolinea come Marx la «naturalità» della morte: chi si è impegnato per la rivoluzione proletaria possiede un'unica risposta al dilemma della morte e cioè la certezza che con la sua morte non sarà ammainata la bandiera della rivoluzione, il patrimonio della sua lotta rimarrà e avrà un futuro, anche se egli se ne andrà nell'annullamento del proprio essere. «Tutti portano con sé nella tomba i fiori di un tempo, alcuni dei quali sono secchi e irriconoscibili. Una sola categoria di uomini va verso la morte priva di ogni consolazione tradizionale: è l'eroe rosso. Proclamando fino al suo assassinio la causa per la quale è vissuto, egli avanza lucidamente, freddamente, coscientemente verso il nulla al quale egli si è impegnato a credere in quanto spirito libero. Il suo sacrificio è diverso da quello degli antichi martiri: questi morivano, quasi senza eccezione, con una preghiera sulle labbra, sicuri di aver così meritato il cielo. Ma l'eroe comunista, sotto gli zar come sotto Hitler o sotto qualsiasi altro regime, si sacrifica senza speranza di risurrezione. Il suo venerdì santo non è confortato — e ancor meno soppresso — da nessuna domenica di pasqua, nella quale debba personalmente tornare alla vita. Il cielo verso il quale i martiri tendevano le braccia in mezzo alle fiamme e al fumo, questo cielo non esiste per il materialista rosso; eppure egli muore come confessore di una causa, e la sua superiorità non può essere confrontata se non con quella del cristiano dei primi tempi o con quella di Giovanni Battista». ⁴⁴ Ernst Bloch si è

⁴⁴ BLOCH E., *Das Prinzip Hoffnung*, in *Gesamtausgabe*, Frankfurt 1959, t. 5, pp. 1378-1379. Giustamente F. Ormea, commentando questo passo di Bloch, si

comunque sforzato di guardare oltre questa dignitosa «consumazione» dell'individuo per la causa rivoluzionaria. Quando il socialismo avrà vinto tutti gli aspetti di una morte assurda e violenta (fame, povertà, guerra ecc...) rimarrà ancora un interrogativo aperto sulla morte «naturale». La risposta vissuta, esistenziale dell'«eroe rosso» di fronte alla morte, allorché liberamente l'assume per il futuro della rivoluzione, non è una risposta definitiva al problema della morte. Quando il socialismo si sarà realizzato appieno e ogni ingiustizia sarà scomparsa, «la durata della vita umana apparirà troppo breve per realizzare quanto l'uomo vede di fronte a sé quali possibilità da attuare, e più duramente sarà allora sentita l'intrusione irrevocabile della morte che interromperà ogni possibilità». ⁴⁵ Per questo, Bloch postula un dinamismo utopico, un *Prinzip Hoffnung*, che permetta di non dare per scontata una tale sconfitta nei confronti della morte. Il compito che il giovane Marx assegnava all'uomo, di umanizzare completamente la natura, non è ancora esaurito, ma appartiene alla tensione utopica, al futuro. Bisogna osare tutto, cercare tutto, anche l'inimmaginabile e l'inattuabile: parafrasando le parole di Leonardo da Vinci, così care anche a Freud: «La natura è piena d'infinite ragioni che non furono mai in isperienza», ⁴⁶ Bloch apre uno spiraglio alla speranza di una vittoria sulla morte, poiché: «Nessuno sa se la vita non contenga e permetta qualche trasformazione per ora invisibile (Kein Mensch weiss noch, ob der Lebensprozess keine, wie immer unsichtige, Verwandlung enthält und duldet)». ⁴⁷

chiede «se l'esaltazione dell'eroe marxista potrebbe continuare nella pace sociale, qualora tutti gli scopi della lotta di classe fossero raggiunti: scopi che sono unicamente terrestri, materiali» (in ORMEA F., *Il superamento della morte. Contributo al dialogo fra credente e non credente*, Torino 1970, p. 307).

⁴⁵ ORMEA F., o.c., p. 303.

⁴⁶ L'espressione di Leonardo è citata in ORMEA F., o.c., p. 304.

⁴⁷ BLOCH E., o.c., p. 1303. In questa prospettiva è importante la concezione blochiana dell'«homo absconditus» di cui si attende la piena rivelazione e che potrebbe trovarsi al di fuori del regno della morte: «Ma se il nostro nocciolo — un *homo* assolutamente *absconditus*, in cui è racchiuso l'unico mistero genuino, il mistero della nostra stessa più prossima immediatezza — non si è mai oggettivato, allora esso non può, non essendo ancora realmente nato, neppure realmente svanire. Anzi: ciò che in tutta la sua prossima vicinanza, in tutta la sua più profonda profondità non è ancora stato portato alla luce del nostro essere, questo *homo intensivus sed absconditus*, proprio perché esprime il non essere ancora divenuto, sta ancora nettamente al di fuori del territorio dell'essere annientante della morte» (BLOCH E., *Ateismo nel Cristianesimo*, Milano 1971, p. 320).

Chi ha dedicato nell'ambito marxista una notevole riflessione alla morte è il francese Gilbert Mury. Egli non dissimula la realtà della morte e contesta quei pensatori marxisti che pongono sullo stesso piano la morte per cause «sociali» e la morte «naturale». Se infatti il marxismo ha offerto una risposta e una tematizzazione adeguata alla prima dimensione della morte è ancora estremamente carente per il secondo aspetto.⁴⁸ Per questo egli cerca di articolare una risposta marxista al dilemma della morte in quanto tale. La prospettiva marxista, proponendosi un «humanisme absolu», differisce radicalmente da ogni prospettiva «religiosa» che vuole introdurre dall'esterno (attraverso la divinità) una soluzione al problema della morte.⁴⁹ L'unico senso che l'uomo può attribuire al suo essere votato alla morte, può derivarlo dall'impegno delle sue sole forze nel compito grandioso e affascinante dell'umanizzazione della natura e della liberazione del proletariato da ogni oppressione sociale: «Io posso dare un senso alla mia vita partecipando a quello scopo universale che la specie ha cominciato ad elaborare sin dalle sue origini, e cioè, alla costruzione di una società fraterna in cui l'uomo si sia assicurato radicalmente il dominio sulla materia che lo circonda. Senza dubbio io posso anche seguire le mie inclinazioni personali, le mie ambizioni e le mie relazioni. Ma nella misura in cui mi rifiuto di cooperare a questo progetto universale, io riduco la mia esistenza alla mediocrità ed a limitazioni individualistiche senza poter sfuggire alle influenze formative dell'ambiente sociale. E così rinuncio una volta per tutte ad avere qualsiasi

⁴⁸ Cf. MURY G., *Le marxiste devant la mort*, in VSpS 77 (1966), p. 233: «En effet, la misère et la guerre peuvent hâter la mort, mais ce qui la rend inéluctable, ce qui la fait peser sur nous comme un destin, c'est bien notre enracinement organique dans notre propre corps. Il existe une différence majeure entre les causes sociales qui avancent la date de la mort et les causes naturelles qui en fondent la nécessité».

⁴⁹ Cf. MURY G., a.c., p. 234: «La coscienza più disposta ad accogliere il marxismo è quella che non mette niente al di sopra della libertà dell'uomo padrone del proprio destino, mentre la coscienza più disposta ad accogliere la fede cristiana è la coscienza che non mette nulla al di sopra della possibilità offerta all'uomo di accedere a una stabilità e a una perfezione», e più avanti, p. 241: «Ora, il problema della morte si pone in termini radicalmente diversi, secondo che si concepisca la vita umana in funzione di un segno o di una traccia di un intervento miracoloso dall'alto o invece la si concepisca come una realtà autonoma ed autocreatrice».

influenza sul progresso storico. In questo senso io sono salvato o dannato in questo mondo, e cioè nel senso che io risponda o no alla vocazione dell'intera umanità, incarnata nella lotta del proletariato per la liberazione del genere umano». ⁵⁰ Una maggiore attenzione al tema della morte individuale nell'ambito del marxismo viene postulata anche da Adam Schaff. ⁵¹

Concludendo, ci sembra di dover sottolineare che nei riguardi del marxismo la critica spiritualistica ha ritenuto in maniera troppo sbrigativa che un tale orientamento di pensiero partecipasse alla «congiura» del silenzio nei confronti della morte. «In effetti il pensiero della morte è molto più presente nel pensiero di Marx di quanto non si dica. Ma vi si trova trasposto in un'altra problematica, in rapporto soprattutto con i due temi maggiori dello sfruttamento e della rivoluzione. Prima di qualsiasi discorso sul senso della morte, è la sua realtà stessa che bisogna analizzare e combattere. Con questo non sarà eliminato il problema del senso, ma partendo da questa analisi esso sarà posto in termini nuovi». ⁵² Nel marxismo contemporaneo, in particolare nelle correnti con più evidente ispirazione umanistica, che hanno come

⁵⁰ MURY G., a.c., pp. 240-241. In un altro saggio, G. Mury caratterizza con queste parole la «speranza» marxista nei confronti della morte: «Rifiutiamo di credere che tutto sia finito. La tavola sopravvive al falegname e l'opera all'artigiano. Di fronte al peso sconvolgente di una morte, non soltanto siamo lì a rendere testimonianza alla persona morta ma ad assumere l'impegno di continuare l'opera avviata» (MURY G., *La sepoltura dal punto di vista marxista*, in Conc 2 (1968), p. 371).

⁵¹ Cf. SCHAFF A., *Il marxismo e la persona umana*, Milano 1977, p. 239: «La morte resta... il principale stimolo a meditare sul senso della vita. A tali meditazioni ci spinge l'incombente minaccia della nostra morte, o ancor più frequentemente il decesso di un nostro caro... L'uomo teme la propria morte come un'eventualità, mentre la morte dei suoi cari lo colpisce come un fatto reale, con tutta l'atrocità dell'irreparabile. In sostanza, soltanto dopo la morte di un suo simile egli comincia a considerare il proprio decesso come qualcosa di reale...». Sorge così la domanda «Val la pena di vivere?» Come motivare la risposta, affinché essa riesca a convincere anche gli altri? Ci interessa, naturalmente, la risposta positiva che proclama la seguente convinzione: malgrado l'inevitabilità della morte, benché la sofferenza, soprattutto quella causata dalla morte di persone care, sia inevitabile, vale la pena di vivere, e in questo senso diciamo che la vita ha un significato. Ma perché? Abbiamo il dovere di dare una risposta anche a questa domanda, se dobbiamo convincere qualcuno, se il nostro enunciato non deve limitarsi a una pura e semplice espressione delle nostre convinzioni personali non motivate».

⁵² GIRARDI G., a.c., p. 164.

esponenti più significativi Bloch, Schaff, Garaudy,⁵³ Mury, Kolakovskij,⁵⁴ Gardavskij,⁵⁵ l'interrogazione sul senso della morte diventerà più pressante, anche se l'indicazione di rotta offerta da Marx sarà integrata, arricchita, mai rigettata...

* * *

Non è qui il luogo per valutare le diverse interpretazioni della morte che abbiamo schematicamente esposto e che caratterizzano orientamenti di pensiero così difformi come l'analitica esistenziale di Martin Heidegger, la prospettiva psicanalitica di Freud e il marxismo. Il mio lavoro non si propone questo. Ciò che volevo sottolineare, riportando posizioni così diverse, è il dato che le accomuna e che costituisce una preziosa provocazione per la mia ricerca. Sia pure la morte una determinazione esistenziale permanente, la possibilità più propria e radicale dell'Esserci, come vuole Heidegger, sia ancora l'istinto di morte in permanente conflittualità con *Eros* una pulsione fondamentale della nostra vita psichica, come vuole Freud, sia infine la morte l'espressione evidente dell'*alienazione* cui gli individui sono consegnati in una società divisa in classi, come vuole il pensiero marxista, la morte, con accentuazioni diverse, è veramente la grande dominatrice dell'esistenza umana. Nel pensiero contemporaneo si dà quindi la *sconfitta di Epicuro* e

⁵³ Per Garaudy la morte ha soprattutto una valenza «educativa». Infatti la morte, se viene guardata in faccia, insegna che il vero senso dell'uomo non è nella linea dell'avere, poiché essa cancella ogni avere personale ed ogni proprietà privata. Egualmente insufficiente, alla luce della morte, è l'amore a circuito chiuso tra due persone, poiché un tale rapporto viene soppresso nella morte. La morte ci insegna quindi ad uscire verso la fraternità universale che resta dopo la scomparsa dell'individuo. Bisogna perciò perpetuarsi nell'umanità futura attraverso il contributo a una società ove non ci sarà più oppressione alcuna e l'uomo potrà essere pienamente se stesso. Queste riflessioni sono svolte in GARAUDY R., *Postface* del volume di GIRARDI G. (in tr. franc.) *Marxisme et christianisme*, Paris 1968, pp. 313-314.

⁵⁴ Kolakowskij riconosce che nel comunismo già attuato manca forse ancora quel sentimento di «pienezza vitale» che dovrebbe eliminare ogni angoscia della fine, che è un'angoscia che non ha consistenza, che è senza oggetto, che è angoscia del nulla. Queste idee sono sviluppate in KOLAKOWSKI L., *Der Mensch ohne Alternative*, München 1960, pp. 212-214.

⁵⁵ Cf. in particolare il saggio: GARDAVSKI V., *Gott ist nicht ganz tot*, München 1968.

del suo sofisma. Non è vero che la morte non è nulla per noi, poiché quando essa ci piomberà addosso noi non saremo più: la morte è all'opposto intrecciata al nostro esistere, ci sovrasta fin dalla nascita, si annida nelle strutture sociali inique, è al fondo dei nostri conflitti psicologici. Appena noi siamo la morte è con noi, ci segue non solo come una minaccia permanente, ma come una presenza ingombrante e ineludibile. Per la riflessione contemporanea la morte è ormai una determinazione «antropologica».

Di fronte a questa realtà e a questo nuovo atteggiamento filosofico che pone la morte entro l'esistenza stessa dell'uomo, come poteva la teologia eludere la morte, nel suo autonomo spessore tematico, offrendo immediatamente le risposte consuete della tradizione, parlando subito di paradiso, di inferno, di risurrezione della carne, ignorando la peculiarità della morte stessa? La provocazione che il pensiero contemporaneo offre alla teologia intorno al problema della morte è quella felicemente sintetizzata da Heidegger: «L'analisi della morte cade interamente di qua, giacché essa interpreta il fenomeno semplicemente come *si radica nell'Esserci* e in quanto possibilità di essere di ogni Esserci concreto. La stessa *impostazione di una ricerca* intorno a ciò che vi sia dopo la morte è possibile con senso, diritto e garanzia metodologica solo se la morte è stata chiarita concettualmente nella sua consistenza ontologica essenziale... L'interpretazione ontologica della morte, orientata nel di qua, precede ogni speculazione ontica orientata nel di là».⁵⁶

Il piano del nostro lavoro è a questo punto presto indicato. Si tratta di vedere come la teologia contemporanea (restringendo il campo alla teologia cattolica) si assuma il compito di sviluppare una vera e propria teologia della morte come è chiaramente richiesto dagli sviluppi recenti del pensiero filosofico sulla morte. Una personalità in particolare emerge nella teologia cattolica in veste di protagonista di una tale svolta: Karl Rahner.

La sua proposta verrà analizzata, posta in relazione con altri contributi teologici sullo stesso tema, integrata da

⁵⁶ HEIDEGGER M., *Essere e tempo*, o.c., p. 376.

riferimenti a convergenze e dissensi nei confronti del suo programma. Alla fine ne risulterà una prima significativa immagine e un approccio non marginale a quella che potremmo definire come *la nuova teologia cattolica della morte*.

Da ultimo, un cenno al concreto sviluppo del nostro lavoro. Dopo un capitolo introduttivo che cercherà di caratterizzare la svolta che si è verificata nella teologia contemporanea intorno al tema della morte, facendo di essa in maniera compiuta una «questione teologica» (cap. I) ci acosteremo alla teologia della morte di Karl Rahner.

Dopo una ricostruzione preliminare del significato complessivo della sua teologia, caratterizzata dalla cosiddetta *svolta antropologica* (cap. II) offriremo in seguito gli orientamenti e i tratti essenziali della sua riflessione teologica sulla morte (cap. III) concludendo con un «bilancio critico» delle sue proposte (cap. IV).

Un excursus offrirà poi in sintesi un orientamento teologico sulla morte caratteristico di un'ampia corrente contemporanea, cui Rahner solo apparentemente è assimilabile, mentre a uno sguardo obiettivo appare come radicalmente antitetico (cap. V). Si tratta dell'«ipotesi della decisione finale nella morte», che ha nel teologo ungherese Ladislaus Boros l'esponente più lucido e documentato. Una tale digressione ci permetterà di confutare, attraverso un confronto tra le posizioni di Rahner e quelle di Boros, l'indebita sovrapposizione che solitamente si realizza tra le proposte dei due teologi.

La conclusione finale offrirà un giudizio complessivo sul significato della nuova teologia della morte sviluppata da Rahner, non nascondendo dubbi e perplessità accanto ai meriti indubbi che il nuovo orientamento teologico porta con sé.

I

LA MORTE COME «QUESTIONE TEOLOGICA»

I *Novissimi* sono l'«angolo del tempo della teologia contemporanea, dal quale sorge ogni temporale che minaccia, devasta o rinfresca in maniera ogni volta feconda tutto il terreno della teologia».¹ Così, con espressione felice e suggestiva H. U. von Balthasar ha dipinto la situazione della riflessione escatologica contemporanea, caratterizzata da un significativo lavoro di ricerca e da un incessante movimento di posizioni e prospettive. Nell'ambito escatologico il tema della morte sta trovando finalmente recezione adeguata nella teologia contemporanea.

Come abbiamo visto nell'introduzione, l'umanesimo filosofico del nostro tempo ha fatto della morte il punto chiave della sua riflessione sull'uomo. L'impresa che caratterizza il pensiero contemporaneo è proprio quella di umanizzare e di personalizzare la morte. Non nel senso di annullare la tragicità e l'assurdità della morte, ma più semplicemente nel tentativo di portare anch'essa entro l'orizzonte di libertà dell'uomo.

Protagonista assoluto di una tale posizione è, come abbiamo visto, Martin Heidegger che analogamente a Jaspers ha visto nella morte una «situazione-limite», cioè una situazione decisiva, pienamente correlata alla realtà dell'uomo e rivelatrice della sua finitezza. Di qui l'invito di Heidegger ad evitare la caduta nell'uomo banale, che spinge

¹ BALTHASAR H.U. VON, *I novissimi nella teologia contemporanea*, Brescia 1967.

la morte in maniera esistenziale al termine del corso temporale dell'esistenza, facendone un puro fenomeno biologico di decesso, e ad assumere invece la propria morte come orizzonte autentico del «Dasein». Non esiste più in questo senso la morte, ma l'uomo come «essere per la morte».²

La morte non è più la semplice cessazione del nostro essere: il morire è una modalità dell'esistere, sempre presente nella vita come sua possibilità limite. La morte, secondo questa nuova prospettiva deve essere inserita nella pienezza della vita, come presenza rivelatrice del significato più profondo dell'esistere. Una tale umanizzazione della morte, recuperata nell'esistenza dell'uomo, rende la sua vita assolutamente personale ed unica.

Poteva la teologia restare indifferente di fronte a questa svolta, estremamente significativa, della tematizzazione filosofica della morte? Una svolta che con un'espressione di R. Schaerer — potremmo dire — ha riportato la morte nel centro del pensiero contemporaneo: «Questo mistero della morte è al centro del pensiero contemporaneo e forse mai, nella storia, la morte è stata posta così in onore».³

In effetti il processo di umanizzazione e personalizzazione dell'evento della morte, creatosi in maniera autonoma nel cuore della cultura contemporanea, ha spinto molti teologi ad un riesame approfondito di questo oscuro mistero. È sorta così una vera e propria teologia della morte completamente rinnovata che ha i suoi più significativi esponenti in Karl Rahner, L. Boros, R. Troisfontaines, R. W. Gleason in campo cattolico; K. Barth, O. Cullmann, E. Jüngel in campo protestante.⁴

Ma torniamo per un attimo indietro, perché solo così possiamo cogliere pienamente tutto il significato di questa

² HEIDEGGER M., *Essere e tempo*, ed. it. a cura di Chiodi P., Milano 1970, p. 381.

³ SCHAEERER R., *Le philosophe moderne en face de la mort*, in AA.Vv., *L'homme face à la mort*, Paris 1952, p. 129.

⁴ Citiamo le loro opere sull'argomento: RAHNER K., *Zur Theologie des Todes*, Basel 1961; BOROS L., *Mysterium mortis*, Olten u. Freiburg i.B. 1962; GLEASON R.W., *The World to come*, New-York 1958; TROISFONTAINES R., *Je ne meurs pas...*, Paris 1960; BARTH K., *Kirchliche Dogmatik III/2 e IV/1*; CULLMANN O., *Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti?*, Brescia 1968; JÜNGEL E., *Tod*, Stuttgart 1971.

svolta. Infatti «se noi diamo uno sguardo al passato, ci accorgeremo facilmente che l'argomento della morte non è stato mai oggetto di una vera e approfondita teologia. Il tema della morte è stato considerato per lo più come spunto di meditazione...».⁵ La morte veniva inserita tradizionalmente nel trattato dogmatico *De novissimis*, ma la sua realtà così densa e misteriosa veniva «sistemata» con poche e schematiche asserzioni.

La riflessione veniva concentrata in maniera pressoché esclusiva sugli «stati» dell'anima separata *dopo la morte*, verteva cioè immediatamente sull'aldilà ed alla morte non veniva assegnato alcun autonomo spazio tematico. Si erano formulate delle asserzioni ormai classiche, sempre ripetute in maniera pressoché stantia: «con la separazione dell'anima dal corpo termina definitivamente lo *status viatoris* dell'uomo. Dopo il giudizio particolare l'anima entra immediatamente in uno dei tre (oppure, se si tiene conto del *limbus parvulorum*, accettato da molti come ipotesi teologica, in uno dei quattro) "ricettacoli dell'anima": nel cielo, nell'inferno o nel purgatorio, dove aspetta la risurrezione finale».⁶

Al di là di quella definizione, del resto abbastanza limitativa del fenomeno della morte, che la morte è la separazione dell'anima dal corpo, la riflessione teologica tradizionale non dice null'altro della morte: l'interesse è subito volto al «dopo»... La morte diventa quindi null'altro che un passaggio indifferente dal punto di vista antropologico: non investe né la vita né l'eternità. Compito della nuova teologia sarà per l'appunto cominciare a riflettere sulla morte stessa, vista come fonte di significati e di risonanze anche teologiche, per la vita e per la fede dell'uomo.

Tornando alla storia, dobbiamo quindi dire che il *pensiero medievale* si è preoccupato soprattutto di elaborare una sintesi teologica dello stato dell'anima dopo la morte. La guida in questo senso è il *Commento alle Sentenze* di s.

⁵ BORDONI M., *La morte espressione della libertà umana e incontro personale con Cristo*, in *Il simbolo-Destino e attesa dell'uomo*, Assisi 1967, p. 57.

⁶ BOROS L., *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Olten u. Freiburg i.B. 1962 (tr.it.: *Mysterium mortis. L'uomo nella decisione ultima*, Brescia 1969, p. 39).

Tommaso d'Aquino, osservando l'ordine espositivo che lì vi è indicato. «Da s. Tommaso a Suarez il problema escatologico non si arricchisce granché; si accorda talora molta attenzione a cose più curiose che importanti. Il capitolo sulla morte si compone di un insieme di questioni non molto collegate fra di loro e la sua importanza resta confinata nel valore ascetico. L'attenzione dei teologi viene quindi attratta dalle verità riguardanti il giudizio particolare e il purgatorio; ciò per quel carattere apologetico-polemico che distingue la teologia del secolo XVI».⁷

E potremmo dire che su questi binari, senza variazioni sostanziali, la riflessione teologica sulla morte è giunta fino a noi. La morte è vista nell'unica ed esclusiva prospettiva di una vita nell'aldilà e costituisce nella sostanza un argomento marginale del pensiero teologico. Si assegna alla morte un ruolo e un significato nella letteratura teologica minore: nell'ascetica e nella teologia morale. Tipici di questo «uso» ascetico del tema della morte sono i testi sull'arte del «ben morire» o i vari «apparecchi» alla morte che da sempre sono stati il pezzo pregiato della produzione ascetica. Ricordo solo la celebre *Arte del ben morire* del Bellarmino⁸ e l'*Apparecchio alla morte* di Alfonso de' Liguori.⁹

Nella considerazione teologica la morte veniva così posta negli sterili capitoli finali della dogmatica cristiana: in certo modo un'appendice disorganica irrilevante nella proposta complessiva della salvezza all'uomo.

In questa situazione si è trovata la nuova teologia della morte: obbligata quindi a porre una radicale discontinuità col pensiero teologico precedente. Karl Rahner, il più autorevole tra i nuovi teologi della morte, dipinge a tinte fosche l'eredità teologica su questo tema: «Si scorra una qualunque

⁷ BORDONI M., *Dimensioni antropologiche della morte*, Roma 1969, p. 50. Cf. GLEASON R.W., o.c., 1960, p. 79 cit. in BORDONI M., o.c., p. 50: «I temi biblici della vittoria di Cristo, del trionfo della parusia, ritengono l'attenzione molto meno rispetto al giudizio particolare ed al purgatorio; cosa normale in un'epoca in cui si pone l'accento sulle indulgenze, la remunerazione e la sorte dell'anima immediatamente dopo la morte».

⁸ BELLARMINO, *Arte del ben morire*, Alba edd. varie.

⁹ DE' LIGUORI A., *Apparecchio alla morte*, Alba 1965.

bibliografia e si resterà atterriti di fronte alla deficienza o addirittura alla mancanza totale di vere ricerche dogmatiche sulla teologia della morte. Poeti e filosofi vi pensano»,¹⁰ non i teologi che ripropongono freddamente gli asserti dogmatici senza un'adeguata ermeneutica e senza acquisire neppure del tutto la ricchezza della proposta biblica sulla morte. Ma il limite è nell'impostazione stessa con cui la teologia affronta un tale tema: si sorpassa frettolosamente e con evidente superficialità questo crinale tragico dell'esistenza, pensando a un aldilà che viene così scisso drasticamente dalla vita nel tempo. Questa scorciatoia annulla secondo Rahner e gli altri teologi della morte un'adeguata intelligibilità degli asserti escatologici: «Non si può certo dire che la teologia della morte trovi nella corrente dogmatica della scuola tutta quell'attenzione che questo tema teologico merita. Si crede di sapere dall'esperienza quotidiana che cosa sia la morte, e ci si volge allora troppo in fretta all'interrogativo che cosa ci sia "dopo" la morte, come se la teologia della morte cominciasse soltanto a questo punto».¹¹ «Non si può — dice ancora Rahner — sorvolare il fenomeno della morte in quanto atto del morire e non stato di morte considerando solo la vita prima e dopo di esso... Sarebbe assurdo cercare di evitare questo problema fondamentale e insolubile per l'uomo, facendo appello alla *immortalità dell'anima*».¹²

La strada che per l'appunto la nuova teologia ha scelto è quella di *conferire un proprio spessore tematico alla morte*. Essa nasconde in sé tutti i misteri dell'uomo; è, per usare l'espressione della *Gaudium et spes*, del Vaticano II, quel punto nevralgico in cui l'uomo diviene a se stesso, nella maniera più radicale, l'interrogativo aperto che solo Dio può soddisfare. Né possiamo dimenticare che la fede e la teologia

¹⁰ RAHNER K., *Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik*, in SZT I, Einsiedeln, 1960 (tr. it.: *Saggio di uno schema di dogmatica*, in *Saggi teologici*, Roma 1965, p. 70). Cf. anche RAHNER K., voce *Antropologia teologica*, in *SM Theologisches Lexikon für die Praxis*, vol. I, Freiburg 1967 (tr. it.: *SM*, Brescia 1974, vol. I, p. 275: «Manca ancora un'analisi teologica delle esperienze umane fondamentali: della paura, della gioia, della morte»).

¹¹ RAHNER K., voce *Morte*, in *SM*, o.c., vol. V, 1976, p. 531.

¹² RAHNER K., *Passion und Ascese*, in SZT III, Einsiedeln 1956 (tr. it.: *Il Patire e l'Ascesi*, in *Saggi di spiritualità*, Roma 1965, pp. 119-120).

cristiana girano tutte intorno alla morte di un uomo ritenuta come l'evento fondamentale per l'intera storia umana: «La fede cristiana nel suo complesso è una specie di risposta al problema della morte. La chiesa annuncia "la morte del Signore" nell'attesa della sua "venuta" (1Cor 11,26)».¹³

E infine la morte non è un qualcosa che accada all'uomo accanto e sullo stesso piano di altre cose, ma è ciò in cui egli stesso si compie, «si fa evento entrando nella propria definitività».¹⁴

Se dunque «la riflessione sulla morte è sempre in sintonia con la visione della vita e viene teoreticamente declinata sui postulati fondamentali dell'antropologia»,¹⁵ la riduzione della morte ad evento specificamente «umano» e non più semplicemente biologico, attuata da correnti significative del pensiero contemporaneo (particolarmente da quella esistenziale) non poteva non agire da «fermento per la riflessione di alcuni teologi. È sorta così, "sulla scorta delle riflessioni filosofiche sulla morte degli anni trenta" la "nuova" teologia della morte che ha come protagonisti i teologi precedentemente citati. Naturalmente non è questione di accettare l'immanentismo della prospettiva esistenzialista. Ma la considerazione dell'uomo come "essere per la morte" ha indubbiamente fecondato il pensiero di questi teologi, inducendoli a considerare la morte come adempimento»¹⁶ e non solo come rottura e distruzione subita dall'esterno. Nel suo *Saggio di uno schema di dogmatica*, Rahner ha sottolineato la necessità e l'urgenza di questa nuova considerazione della morte: «La morte dev'essere vista anzitutto come un evento, che si verifica nella vita cristiana di quaggiù, come parte della vita cristiana. Per quanto sia la fine di tutto, essa è anche realtà intima dell'insieme della vita, sicché durante tutta la vita si va morendo lentamente. Non si può saltare la morte passando subito a ciò che avviene *dopo* di essa».¹⁷

¹³ JÜNGEL E., *Tod*, Stuttgart 1971 (tr. it., *Morte*, Brescia 1972, p. 47).

¹⁴ RAHNER K., voce *Morte*, in SM, o.c., p. 531.

¹⁵ GIUDICI A., voce *Morte*, in BARBAGLIO G. - DIANICH S. (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Alba 1977, p. 971.

¹⁶ SPINSANTI S., voce *Morte*, in ROSSI L.-Valsecchi A., *Dizionario enciclopedico di teologia morale*, Alba 1976, p. 668.

¹⁷ RAHNER K., *Saggio di uno schema di dogmatica*, o.c., pp. 109-110.

Una tale rinnovata riflessione teologica sulla morte non ha solo il pregio di far progredire l'ermeneutica in un campo così problematico e delicato, ma ha soprattutto un significato «pastorale»: annunciare agli uomini di oggi, così spesso irretiti da una presenza di morte invano rimossa, la speranza cristiana di una vittoria sulla morte. Ma se — come dice C. Geffrè — il valore di un'antropologia ha la sua cartina al tornasole nel modo in cui scioglie ed affronta il dilemma posto da quella situazione limite che è la morte,¹⁸ allo stesso modo la teologia può annunciare con forza e verità una pienezza di vita dopo la morte, solo se preventivamente ha penetrato della luce della fede la natura della morte, che ormai in virtù della nuova considerazione filosofica estende la sua ombra sull'intera esistenza e non più su un attimo impercettibile e insignificante al termine di essa.

La nuova teologia della morte non trae spunto solamente dalle sollecitazioni della nuova situazione culturale del nostro tempo, ma anche dagli sviluppi poderosi in questi ultimi anni della teologia biblica e della indagine esegetica ed allo stesso modo di quelle tre branche fondamentali della ricerca sistematica in teologia che sono costituite dalla antropologia teologica, dalla cristologia e dall'escatologia.¹⁹

In altri termini esegesi biblica e teologia sistematica stanno producendo uno sforzo convergente per presentare la pienezza di significato della morte del Signore, l'autentica concezione biblica dell'uomo e della sua salvezza e il vero «futuro» escatologico depurato da ogni intrusione mitologica.

Le conseguenze immediate di un tale rinnovamento teologico sulla teologia della morte sono evidenti: «Superando i difetti di una visione piuttosto materiale, negativa ed apersonale della morte, la teologia contemporanea si è andata orientando verso una riflessione più ricca, attraverso l'ausilio delle sue diverse sezioni di studio».²⁰

¹⁸ Cf. GEFFRÉ C., *La mort comme nécessité et comme liberté*, in VSp 108 (1963), p. 267: «Quoi qu'il en soit de l'attitude concrète de l'homme d'aujourd'hui face à la mort, la valeur d'une anthropologie se vérifie à la manière dont elle rend compte de cette situation-limite de l'homme qu'est la mort».

¹⁹ Cf. BORDONI M., *La morte nella teologia contemporanea*, in «La Rivista del Clero italiano», novembre 1979, pp. 850-855.

²⁰ BORDONI M., *La morte nella teologia contemporanea*, a.c., p. 850.

Non è qui il luogo e il momento per caratterizzare nelle sue concrete affermazioni la nuova teologia della morte, sorta per la coincidente sollecitazione e della filosofia esistenziale e di approfondimenti avvenuti nell'ambito antropologico biblico, cristologico, escatologico. Mi limito ad enunciare le correnti fondamentali di questo nuovo orientamento teologico secondo la classificazione che ne fanno Marcel Vanhengel e Jan Peters.²¹

Essi distinguono anzitutto una corrente che guarda alla morte secondo una considerazione «apocalittica»: essa interessa soprattutto la teologia protestante (K. Barth, G.C. van Niftrik, P. Althaus, G. van der Leeuw, O. Cullmann, E. Jüngel) ed è preoccupata in particolare di affermare la distinzione tra il dogma cristiano della «risurrezione dei morti» e la speranza greca dell'immortalità dell'anima. La morte pone fine a tutto: è distruttiva, impietosa... Non c'è un'anima che si salvi e sopravviva al disfacimento del corpo, ma poiché colui in cui crediamo è risorto, possiamo sperare anche nella nostra risurrezione, che avverrà con un nuovo atto creativo di Dio e con una trasformazione radicale del nostro essere.

Una seconda corrente, che Vanhengel e Peters definiscono «teleologica» perché non concepisce la morte come la distruzione totale dell'essere, ma anzi come l'ingresso nella definitività di ciò che l'uomo ha posto nella sua vita, è largamente presente nella teologia cattolica. Essa ha i suoi massimi interpreti in K. Rahner e L. Boros. Per Rahner e Boros la morte non sarà solo impotenza, distruzione, violenza dall'esterno, ma anche «il momento culminante dell'auto-realizzazione dell'individuo, come pure il momento in cui l'individuo ottiene la massima comunicazione col mondo».²²

Se Rahner intende la libertà nei confronti della morte in un'accezione nella sostanza heideggeriana (come assunzione progettuale della possibilità più propria del proprio essere), Boros e con lui la schiera di teologi che propongono la cosiddetta «ipotesi della decisione finale nell'istante della

²¹ VANHENGEL M.-PETERS J., *Morte e al di là*, Conc 6 (1967), pp. 180-200

²² MONDIN B., *Antropologia teologica*, Alba 1977, p. 323.

morte» (Gleason, Glorieux, Troisfontaines, Boublik, Boff e altri) portano alle estreme conseguenze il processo di umanizzazione della morte, della sua trasformazione da fatalità e fatto brutale in atto pienamente umano.

In questo quadro l'opera di Rahner verrà analizzata con un'ampiezza e un interesse particolari, perché rimane (a mio parere) l'indubbio punto di partenza della nuova teologia della morte, la prima enunciazione rigorosa e coerente delle nuove prospettive.

Un giorno Jacques Maritain raccomandava ironicamente che un prete intelligente non parlasse di morte e di «al di là» poiché nessuno ormai ci pensava più. Oggi, a uno sguardo anche distratto alla ricchezza di contributi che interessano la teologia della morte non ci si «lamerà con Maritain che i teologi contemporanei non si preoccupano abbastanza della morte; si noterà però che l'attenzione si è spostata dall'«al di là» alla «vita» e dalla prigionia alla libertà. Il che ci sembra piuttosto un vantaggio».²³

La teologia è ormai divenuta pienamente cosciente della «necessità di prendere in considerazione l'inevitabile fatto della morte; solo così la teologia può essere una chiarificazione attendibile dell'esistenza umana, mentre tutte le interpretazioni di essa, che prescindono dalla morte, sono, proprio per questo, inesistenziali ed inattendibili».²⁴ La morte è ormai a pieno titolo «questione teologica»!

²³ VANHENGEL M.-PETERS J., a.c., p. 200.

²⁴ VOLK H., voce *Morte*, in *Dizionario teologico*, vol. II, Brescia 1967, p. 414.

II

KARL RAHNER, IL TEOLOGO DELLA «SVOLTA ANTROPOLOGICA»¹

1. I due postulati fondamentali della teologia di Rahner: l'orientamento antropologico e il metodo trascendentale

Fra i teologi cattolici contemporanei Karl Rahner è senza dubbio quello che più di ogni altro si è preoccupato di offrire alla teologia una «fermentazione» filosofica, di garantirle una solida base teoretica. E questa è una preoccupazione comprensibile per un teologo come Rahner che, diversamente dal protestante Barth e dal cattolico von Balthasar, intende per l'appunto la teologia come ermeneutica del dato rivelato mediante categorie filosofiche.

Infatti per il nostro autore il pensiero moderno, le nuove filosofie, non sono solo da respingere, ma piuttosto da comprendere, poiché anch'esse dicono molto della condizione dell'uomo e offrono nuovi criteri, nuove possibilità alla ricerca teologica. Certo, Rahner rimane convinto che la

¹ Dovendo scegliere una definizione appropriata per l'opera teologica di Rahner questa mi appare come la più adeguata ad esprimere l'originalità del teologo tedesco nel quadro complesso e articolato della teologia contemporanea. Una tale definizione della propria teologia la offre lo stesso Rahner: cf. RAHNER K., *Theologie und Anthropologie*, in *SZT VIII*, Einsiedeln 1967 (tr.it. *Teologia e Antropologia*, in *Nuovi Saggi III*, Roma 1969, p. 59). D'ora in avanti, data l'importanza cruciale (almeno a mio avviso) di un tale saggio, cui dovrò di continuo riferirmi per caratterizzare l'impronta autenticamente originale dell'opera di Rahner, lo citerò con le semplici iniziali del titolo T.A. (*Teologia e Antropologia*) dell'ed. it. Anche in sede critica (come nel polemico saggio di C. Fabro), la teologia di Rahner viene definita allo stesso modo: FABRO C., *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Milano 1974.

filosofia più adeguata all'interpretazione del messaggio rivelato sia ancora quella di s. Tommaso, non però come è stata fissata e irrigidita nelle formulazioni scolastiche, ma come si presenta a chi la sa e la vuole sviluppare, fedele alle istanze del proprio tempo e del pensiero filosofico contemporaneo, che propone un'autocomprensione dell'uomo non più cosmocentrica, ma antropocentrica.

Nell'inevitabile pluralismo di visioni e di concezioni filosofiche, che caratterizzano il mondo contemporaneo, Rahner non si sente più di proporre una visione metafisica «chiusa», «rigida», in qualche modo «preconfezionata»: cerca piuttosto di salvare l'antico integrandolo con un «nuovo» sempre più multiforme e variegato, ma non per questo pregiudizialmente insignificante.²

Dovendo riflettere un momento sulle premesse filosofiche della teologia di Karl Rahner, dovremmo dire per l'appunto che è una filosofia tomistica di questo tipo, non chiusa in se stessa ma aperta a un'intima comprensione delle istanze più significative del pensiero moderno, quella che Rahner elabora nelle prime due opere che rimangono le più significative sul piano filosofico: *Geist in Welt* e *Hörer des Wortes*. Il problema fondamentale sotteso ad entrambe è uno solo: dare un *fondamento* razionale alla teologia.

Il problema del fondamento non era del tutto estraneo alla teologia precedente, ma non poteva ovviamente essere

² Cf. LEHMANN K., *Karl Rahner*, in AA. Vv., *Bilancio della teologia del sec. XX*, vol. IV, Roma 1972, pp. 165-166: «Per Rahner, nel campo della teologia cattolica, non c'è più una filosofia «pura» che si possa isolare e delimitare in modo univoco... Rahner diventa sempre più scettico nei confronti di un sistema di pensiero chiuso in se stesso, *anteriore* e indipendente da ogni teologia. Il sistema scolastico da lui tanto sviluppato e adoperato magistralmente, non può più rivendicare il diritto d'essere considerato indispensabile... Le filosofie più varie contengono già in sé, a seconda dei casi, linee di pensiero che la teologia può assumere con interesse (l'ermeneutica, le filosofie del linguaggio di tipo metafisico o analitico, la filosofia della società, della storia, ecc...), senza che si possa estrarne una nuova sintesi, secondo la tipica metodologia filosofica... Il crescente pluralismo delle filosofie condiziona la teologia a considerare la fede come un affare personale, ragione per cui essa può ricevere impulsi e trovare appoggi nei molti modi di far filosofia, compresi quelli che prima si ritenevano esclusi. Il Rahner degli ultimi anni è per principio «scettico» nei confronti d'un'unica filosofia... La fede non può dipendere da filosofumi precostituiti, altrimenti la fede, in tale identificazione, perde in parte la forza esplosiva che le è *propria*, e pur potendo essere chiarita con l'ausilio di molteplici filosofie, le trascende... tutte quante».

affrontato su quella base «critica» che è propria (e potremmo dire «esclusiva») del pensiero moderno. La teologia medievale (e per molto tempo la stessa teologia moderna) ritiene scontato che la teologia non solo si rende problematica, ma non si dà assolutamente, se non si riconosce alla ragione umana la possibilità di conoscere l'esistenza di Dio e pertanto di essere in grado di riconoscere, attendere e cogliere i suoi messaggi.

Del resto è naturale che la teologia ritenesse «ovvio» tutto questo: nessun grande filosofo, neppure sul suo terreno, aveva osato negare alla ragione una tale possibilità. Solo con l'avvento della filosofia moderna, segnata in particolare dallo *scetticismo* di Hume e dal *criticismo* di Kant una tale possibilità verrà posta in dubbio e le ripercussioni sulla teologia diverranno immediate: il sovvertimento critico che aveva investito la filosofia chiederà alla stessa teologia una sua fondazione critica. Dopo che il potere metafisico della ragione non era più «indubitabile», anche la teologia non poteva più rifuggire dal problema del suo *fondamento*, pena il costruire nel vuoto di un «cieco fideismo» ormai improponibile. Il teologo deve ormai chiedersi: «In che modo dev'essere configurata la ragione perché possa percepire Dio, ossia si deve domandare: Perché l'uomo può, in linea di principio, udire Dio? Come avviene questo accoglimento di una rivelazione di Dio?». ³

Quesiti cui Rahner ha cercato di rispondere nei due testi citati, affrontando in *Geist in Welt* le questioni di ordine epistemologico, mentre toccava in *Hörer des Wortes*, quelle più propriamente metafisiche. L'intera prospettiva, lo ricordiamo ancora, è «antropocentrica»: come per Heidegger, anche per Rahner l'unico punto di partenza assumibile in una ricerca filosofica è l'uomo stesso, non il cosmo.

Cerchiamo ora di sintetizzare le tre tesi fondamentali di *Hörer des Wortes*, essenziali per cogliere la visione antropologica che è sottesa all'intera teologia di Rahner:

I tesi: «La trascendenza della conoscenza dell'essere in genere... costituisce essenzialmente l'uomo in quanto spirito». ⁴

³ MONDIN B., o.c., p. 128.

⁴ RAHNER K., *Uditori della parola*, o.c., p. 98.

II tesi: «L'uomo è l'ente che, amando liberamente, si trova di fronte al Dio d'ogni possibile rivelazione».⁵

III tesi: «L'uomo è l'ente che nella sua storia deve tendere l'orecchio a una eventuale rivelazione storica di Dio attraverso la parola umana».⁶

Di tutte e tre queste tesi Rahner fornisce un'articolata giustificazione: cerchiamo di riassumerne i tratti fondamentali.

Per quanto riguarda la prima tesi, abbastanza evidente è l'analogia con la *Seinsfrage* di Heidegger: la domanda metafisica fondamentale sull'essere. Rahner perviene infatti ad affermare che l'uomo è spirito, partendo dal fatto che l'uomo si pone inevitabilmente la domanda metafisica radicale: «Qual è il senso dell'essere?» o: «Cos'è l'essere dell'ente?». Una tale interrogazione fondamentale include poi contemporaneamente l'altra, sull'essere di quell'ente che inevitabilmente se la pone: la domanda sull'essere è contemporaneamente domanda sull'uomo, metafisica e antropologia vengono a coincidere in un'«unità originaria»,⁷ non solamente nell'interrogazione, ma anche nella risposta. Per il fatto stesso che l'uomo si interroga sull'essere, si può dedurre «ch'egli ha già un sapere dell'essere in generale e che l'essere originariamente gli si presenta come essenzialmente conoscibile, in unità originaria col conoscere: *omne ens est verum*»,⁸ ossia «è intrinseco alla natura dell'essere dell'ente il rapporto conoscitivo con se stesso».⁹ Ma non basta. L'interrogarsi sull'essere in generale mostra come vi sia nell'uomo una «trascendenza all'essere in generale», in altre parole un'apertura essenziale all'essere come all'orizzonte di ogni possibile realtà. Rahner conia per questo fatto un termine particolare: lo definisce «anticipazione dell'essere» (*Vorgriff auf Sein*): una tale anticipazione che appartiene alla realtà fondamentali dell'uomo è il segno e la prova della sua spiritualità.

⁵ Ivi, p. 145.

⁶ Ivi, p. 208.

⁷ Ivi, p. 65.

⁸ MONDIN B., o.c., p. 129.

⁹ RAHNER K., *Uditori della parola*, o.c., p. 68.

Veniamo così alla giustificazione della seconda tesi: quella stessa «anticipazione dell'essere» che ci permette di cogliere la spiritualità e la libertà dell'uomo come un incessante autotrascendersi, aprirsi all'Essere, ci porta anche a porre l'esistenza di Dio come l'ente assoluto. L'«anticipazione dell'essere» ci dice l'esistenza di Dio non nel senso di una rappresentazione immediata, ma come suo inevitabile rimando e come la sua stessa condizione di possibilità: «L'affermazione della finitezza reale di un ente postula come condizione della sua possibilità l'affermazione dell'esistenza di un *esse absolutum*. Si afferma ciò implicitamente già nella percezione previa dell'essere in genere, attraverso la quale la limitatezza dell'ente finito viene conosciuta in primissima linea come tale». ¹⁰ Se l'uomo guarda con onestà alla realtà stessa del suo essere, si trova dinnanzi al mistero di Dio, ma non come di fronte ad un ideale immobile, bensì come ad un libero potere, a una persona: nulla infatti c'è nell'ente finito che venga all'essere per una fatale necessità cui un Dio «causa prima» sarebbe in certo modo legato, ma tutto è frutto della libera creazione di Dio. La creazione è però solo un momento dell'auto-manifestazione di Dio: finché non sarà giunta la pienezza di una tale manifestazione l'uomo deve rimanere in attesa di fronte a Dio, come dinnanzi alla persona che ancora può rivelarsi. L'uomo potrebbe perciò essere definito come colui che nella sua essenza più vera è spirito in ascolto di una possibile rivelazione di Dio. Non ci può essere però «ascolto» vero senza autentica disponibilità, senza amore (l'una e l'altro dipendenti da una libera scelta dell'uomo): la conoscenza che l'uomo ha di Dio dipenderà quindi nello stesso tempo e dal «libero» rivelarsi di Dio e dal «libero» disporsi nell'amore da parte dell'uomo; sarà adeguata solo se l'ordine del proprio amore corrisponderà all'ordine divino. ¹¹

La terza tesi ci dice nella sostanza che per manifestarsi all'uomo Dio si serve della «parola» e l'uomo è quindi tenuto a porgere ascolto ad un'eventuale rivelazione storica di Dio

¹⁰ Ivi, p. 95.

¹¹ Cf. ivi, p. 145.

attraverso la parola umana. Infatti, l'uomo non può determinare un essere ultramondano che attraverso la *via negationis* (se non vuole incorrere in riduzioni antropomorfe o idolatriche), ma essa è povera e infeconda e in ultima analisi non ci dice nulla di Dio. Resta una sola alternativa: la parola: «La parola può essere il modo con cui ogni ente senz'altro si rivela. Se poi è ascoltata come pronunciata da Dio in quanto depositaria del concetto di un ente sopramondano conquistato attraverso la negazione, può rivelare anche l'esistenza e la possibilità interna di un tale ente». ¹² Di qui la conclusione di Rahner: «L'uomo ci è apparso già come l'essere che necessariamente ha il dovere di ascoltare una possibile rivelazione del Dio libero. Avendo mostrato che tutto, anche l'ente extramondano, attraverso la parola umana, può essere svelato... affermiamo ora anche che l'uomo è per lo meno l'essere che ha il dovere di ascoltare una rivelazione di questo Dio libero in una *parola umana*». ¹³

Abbiamo così esposto i termini essenziali della metafisica antropocentrica di Rahner: egli ha fatto in teologia ciò che Kant aveva fatto per la matematica, la fisica, l'etica, ricercando a priori le condizioni che rendono possibile la teologia come scienza delle asserzioni su Dio. Per questo lui stesso definisce la sua filosofia come «metafisica trascendentale» o «antropologia trascendentale»: ¹⁴ un'indagine cioè sulle condizioni di possibilità di una rivelazione in generale. K. Rahner ci ha così mostrato come l'uomo sia un essere essenzialmente aperto, che mai si chiude su se stesso per dire la parola «fine». L'uomo è l'essere dell'incessante e a lui essenziale auto-trascendenza, un'apertura infinita che «fa sì che l'uomo si proietti sempre in avanti. Però, a giudizio di Rahner, non si tratta di un'apertura sul vuoto, come aveva asserito il suo maestro Heidegger, e neppure è un'apertura orientata verso un futuro che non diverrà mai realtà, come accade nelle utopie di Garaudy e di Bloch, ma è un'apertura che sfocia nell'Assoluto, il quale le si fa incontro come l'unico sigillo capace di richiuderla e saldarla». ¹⁵

¹² Ivi, p. 200.

¹³ Ivi, p. 201.

¹⁴ RAHNER K., T.A., p. 46.

¹⁵ MONDIN B., *Antropologia teologica*, Alba 1977, p. 74.

Queste riflessioni filosofiche erano essenziali per riproporre i due postulati fondamentali della teologia di K. Rahner, che Mondin definisce giustamente come «antropologia trascendentale teologica»: ¹⁶ *orientamento antropologico e metodologia trascendentale si integrano e intersecano a vicenda nell'opera del teologo tedesco*. Solo per comodità espositiva dovremo distinguerli e proporli separatamente.

Rahner stesso definisce la sua teologia come «teologia antropologica»: l'inserisce quindi in quella corrente della teologia contemporanea che viene comunemente indicata come protagonista di una «svolta antropologica» e di cui Rahner sarà nell'ambito cattolico l'assertore più convinto e coerente. Ma come è nata una tale «svolta» radicale in teologia? Per poterla cogliere in tutta la sua rilevanza, bisogna ricorrere a una breve analisi storica nell'ambito del pensiero occidentale.¹⁷ Guardando all'intera storia della metafisica, con l'intuito geniale che gli è proprio, H.U. von Balthasar ha indicato nel pensiero occidentale due grandi cesure che hanno costituito altrettante svolte: quella dal cosmo a Dio e quella da Dio all'uomo. La prima (che si usa definire come svolta *teocentrica*) avvenne allorché il cristianesimo soppiantò la visione greca della realtà: mentre per il mondo greco il cosmo era il centro di tutto e sullo sfondo di questo comprendeva l'essere dell'uomo e interpretava qualsiasi vicenda storica, il cristianesimo pone Dio al centro di tutto.

Nel cristianesimo tutto è riferito a Dio: egli dà senso e peso ad ogni cosa; anche l'uomo trova in lui la sua origine e il suo fine ultimo.

La seconda grande cesura si dà con l'epoca moderna, conseguenza a un tempo dello sviluppo della scienza e della tecnica e dell'insorgere progressivo della secolarizzazione che spesso si trasforma in un'affermazione di ateismo: Dio in certo modo non è più al centro della scena, l'uomo prende il suo posto come attore-protagonista, misura di se stesso,

¹⁶ MONDIN B., *I grandi teologi del sec. XX*, o.c., p. 131.

¹⁷ Per questa analisi storica cf. MONDIN B., *La nuova teologia cattolica. Da Karl Rahner a Von Balthasar*, Roma 1978, pp. 10-13 e MONDIN B., *Antropologia teologica*, o.c., pp. 28-31.

legislatore della natura, interprete e datore di senso. Questa seconda svolta si suole definire come «antropocentrica» o «antropologica». Non vorrei che una descrizione così schematica possa far pensare a cambiamenti improvvisi e repentini: in realtà si parla di processi lenti e articolati. «Per realizzarsi pienamente l'una e l'altra hanno richiesto del tempo, anzi molto tempo: vari secoli. Infatti la prima spinta verso il teocentrismo si compie nel primo secolo dell'era cristiana, ma la sua piena attuazione si manifesta nel secolo XIII, mentre il primo impulso verso l'antropocentrismo si ha nel secolo XV, e la sua piena attuazione si sta effettuando solo nel nostro secolo. La svolta antropologica... ha interessato, inizialmente, le sfere della politica, della scienza e della filosofia, e solo più tardi ha investito anche le sfere della morale e della religione».¹⁸

Gli inizi della svolta antropologica risalgono al rinascimento: è allora che si fa strada nello spirito umano una nuova visione del mondo che contrasta decisamente con la precedente. A Dio si sostituisce l'uomo: «Nel medio evo, la vita dello spirito è orientata verso il mondo soprannaturale. L'esistenza umana è preparazione a quell'aldilà dove il destino d'ognuno si compie, e si compie per la virtù soprannaturale della grazia di Dio. La natura è degna di interessamento solo come specchio dove si riflette e si disvela in qualche modo la misteriosa e trascendente realtà di Dio, in cui essa ha il suo principio e la sua fine. Depositaria della verità rivelata,... intermediaria tra la terra e il cielo, è la chiesa... Ad essa spetta il compito di formare le anime e di regolare ogni sfera di attività umana, individuale e sociale... Il mondo moderno ha caratteri precisamente opposti: non più teocentrismo, né autoritarismo ecclesiastico, bensì autonomia del mondo della cultura rispetto ad ogni fine trascendente; libera esplicazione dell'attività che lo costituisce; supremazia dell'evidenza razionale nella ricerca del vero; coscienza dell'assoluto valore della persona umana ed affermazione del suo potere sovrano nel mondo. La cultura si va gradualmente laicizzando. La vita e la natura sono apprezza-

¹⁸ MONDIN B., *Antropologia teologica*, o.c., p. 28.

te per se stesse. L'uomo sente che suo compito e suo destino è il possesso sempre più pieno di questo mondo».¹⁹

La svolta antropologica vede in primo luogo come testimone fedele e protagonista la *filosofia*: è qui che si evidenzia l'abbandono dell'impostazione cosmo-centrica dei greci e di quella teo-centrica del pensiero cristiano medievale, a favore del nuovo orientamento antropo-centrico. È l'uomo ormai a costituire il punto di partenza e il centro di attenzione continuo di ogni ricerca filosofica. Già in Cartesio l'uomo è al centro di quella previa indagine critica che ormai caratterizza la filosofia. Spinoza nella sua *Ethica* altro non si propone se non di stabilire scientificamente, «geometricamente» lo scopo della vita umana e i mezzi per conseguirlo. Hume (nel suo *Saggio sulla natura umana*) cerca di offrire una spiegazione scientifica definitiva dell'uomo nella sua dimensione individuale e in quella sociale. Però è con Kant che la svolta antropologica verrà teorizzata in maniera decisiva: l'uomo non è più semplicemente il punto di partenza, ma anche il fine di ogni riflessione filosofica. Essa non può che muoversi continuamente intorno a quest'unico interrogativo: «Che cos'è l'uomo (Was ist der Mensch)?».²⁰ L'orientamento antropologico della filosofia, già evidente in Kant, troverà conferma ed espressione compiuta nel pensiero contemporaneo: Feuerbach, Marx, Comte, Nietzsche nel secolo scorso; Freud, Heidegger, Sartre nel nostro secolo determinano una piena risoluzione della filosofia nell'antropologia.²¹ Ricordiamo solamente un'espressione, particolar-

¹⁹ LAMANNA P., *Storia della filosofia*, Firenze 1947, vol. I, pp. 547-548.

²⁰ Kant, nella *Logica* volendo stabilire quale posto si dovesse assegnare all'antropologia nell'ambito delle discipline filosofiche, distingue quattro interrogativi fondamentali: «Il campo della filosofia si può racchiudere nelle seguenti questioni: 1. Che cosa posso sapere? 2. Che cosa debbo fare? 3. Che cosa posso sperare? 4. Che cosa è l'uomo (Was ist der Mensch)?». (KANT I., *Logica*, a cura di De Carlo A.M., Salerno 1874, 24 A). La prima domanda si riferisce evidentemente alla metafisica, la seconda alla morale, la terza alla religione, la quarta all'antropologia. Però lo stesso Kant osserva che le prime tre si possono ridurre all'ultima questione: «In fondo tutto questo si potrebbe ridurre all'antropologia, perché le prime tre domande si riferiscono all'ultima» (KANT I., *Logica*, o.c., 25 A).

²¹ È celebre la risoluzione della teologia in antropologia propria di Feuerbach: Dio non sarebbe che l'ipostatizzazione dei desideri e dei bisogni dell'uomo. Da questa risoluzione di Feuerbach, K. Marx svilupperà la propria «critica della religione» in vista di un nuovo umanesimo: «la critica della religione porta alla dottrina secondo la quale l'uomo è per l'uomo l'essere supremo; dunque essa

mente significativa, di M. Heidegger: «L'antropologia, oggi e già da qualche tempo, non è il nome di una disciplina speciale; la parola designa piuttosto la tendenza fondamentale della situazione attuale dell'uomo in rapporto a se stesso e all'essere in generale. Secondo questo atteggiamento fondamentale, si conosce e si comprende qualcosa quando si è trovata una spiegazione antropologica. L'antropologia non cerca solo la verità intorno all'uomo, ma si arroga anche il diritto di decidere ciò che può significare, in assoluto, la verità».²²

Questa svolta antropologica ha toccato (ultima tra le scienze!) anche la teologia. Per molto tempo si era ritenuto che, almeno questa, fosse inaccessibile alla tematizzazione antropologica: si pensava cioè che in teologia unico punto di partenza dovessero rimanere la parola di Dio, le affermazioni dei padri, le asserzioni del magistero della chiesa. Ma anche in questo campo, di recente, diverse correnti teologiche hanno affermato che almeno nella sua struttura formale la teologia si può e si deve accomunare alle altre scienze: perciò anche qui si dovrebbe porre come punto di partenza l'uomo. Sono sorte così diverse teologie di impostazione antropologica: ricordiamo solo la teologia della «morte di Dio», la teologia della speranza, la teologia politica, la teologia della liberazione. Fra le altre, la più celebre e illustre per il forte consenso che ha avuto nella chiesa, è la teologia antropologico-trascendentale di Karl Rahner.

Il nostro autore dedica un intero saggio ²³ oltre ad articoli di lessici teologici ²⁴ a descrivere il significato autentico di tale svolta antropologica nella teologia e in modo del tutto particolare nella sua personale posizione teologica. L'opzio-

perviene all'imperativo categorico di rovesciare tutti i rapporti nei quali l'uomo è un essere degradato, asservito, abbandonato e spregevole (...). L'uomo fa la religione e non la religione fa l'uomo. Infatti la religione è la consapevolezza e la coscienza dell'uomo che non ha ancora acquisito o ha di nuovo, perduto se stesso» (MARX K., *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, Roma 1950, Introduzione).

²² La citazione di Heidegger (*Heidegger und die Theologie*, München 1967, p. 290) è riportata in MONDIN B., *La nuova teologia cattolica*, o.c., p. 13.

²³ RAHNER K., T.A.

²⁴ Cf. in part. RAHNER K., voce *Antropologia teologica*, in SM, I, o.c., pp. 272-284 e RAHNER K., voce *Teologia trascendentale*, in SM, VIII, o.c., pp. 347-353.

ne di Rahner è nettissima: l'intera teologia dommatica deve ormai assumere veste e orientamento antropologico: «Ciò che l'uomo sia..., non lo può enunciare una disciplina accanto ad altre, ma costituisce l'affermazione della totalità della teologia in assoluto. Non esiste, infatti, alcuna sfera oggettiva che formalmente, e non solo in maniera riduttiva e indiretta, non venga inserita nell'antropologia teologica: questa pertanto, è anche la totalità della teologia».²⁵

Non c'è più per Rahner un'antropologia teologica come settore particolare e distinto dagli altri campi dell'indagine teologica: «I problemi dell'uomo e le risposte che ad essi vengono dati non vanno più ormai considerati come settore distinto, sia per contenuto che per collocazione sistematica, da altri settori dell'enunciato teologico, sì invece come il tutto della teologia dommatica».²⁶

Il teologo tedesco si avvede immediatamente dei rischi e dei pericoli di fraintendimento di un'affermazione così drastica e tiene perciò a precisare che essa non è né una sconfessione né un ripudio del tradizionale teocentrismo della teologia cattolica: più semplicemente per Rahner l'ottica teo-centrica e quella antropo-centrica si illuminano reciprocamente e sono tra di loro inscindibili: «Questa tesi non rappresenta affatto una contraddizione al "teocentrismo" della teologia nel suo complesso, alla dottrina di s. Tommaso, per es., secondo la quale Dio sarebbe l'oggetto formale della teologia della rivelazione. Non appena si consideri l'uomo come l'essere dell'assoluta trascendenza verso Dio, "teocentrismo" e "antropocentrismo" teologico non appaiono più come due opposti, sì invece come un'unica cosa (espressa da due diverse angolature). L'una delle due prospettive è incomprensibile senza l'altra. L'antropocentrismo nella teologia non è quindi in contrasto con il teocentrismo».²⁷

²⁵ RAHNER K., *Antropologia teologica*, in SM, I, o.c., pp. 273-274.

²⁶ RAHNER K., T.A., p. 45.

²⁷ RAHNER K., T.A., pp. 45-46. Cf. anche RAHNER K., LThK, vol. I, col. 633: «Il tentativo di scavalcare se stessi con un salto anti-anthropocentrico, indipendentemente dalla direzione verso cui tale salto viene fatto, sarebbe inumano e, perciò, contro Dio al quale non si può sperare di accostarsi maggiormente rimpicciolendo se

Il significato che Rahner attribuisce all'impostazione antro-po-centrica della sua teologia è invece un altro: rifiutare quella teoria «che considera l'uomo come un tema particolare accanto a molti altri (gli angeli, il mondo materiale ad es.); o che afferma la possibilità di enunciati su Dio che non siano nello stesso tempo anche enunciati sull'uomo e viceversa; o che dice che queste due realtà sono collegate a vicenda solo nella realtà, ma non nella conoscenza che ne abbiamo».²⁸

Rahner dice che un orientamento antropologico della teologia come quello appena abbozzato deve avvalersi nello stesso tempo di un metodo *trascendentale*.²⁹ Quando parliamo di «trascendentale» dobbiamo intendere sempre ciò che costituisce la condizione a priori della vita dello spirito, ciò che rende possibile un qualsiasi oggetto di pensiero, di volere o di amore.³⁰

Cosa significhi l'applicazione del metodo trascendentale in teologia o in altri termini cosa sia per Rahner una «teologia trascendentale» egli stesso ce lo spiega in un testo di singolare chiarezza: «lavorare in dommatica secondo i criteri di una antropologia trascendentale significa chiedersi di fronte a qualsiasi oggetto dogmatico anche quali siano le condizioni della sua conoscibilità nel soggetto, nel teologo; essa mostrerà che, in effetti, ci sono delle condizioni *a priori* per la conoscenza di quell'oggetto; che già queste condizioni implicano qualcosa di questo oggetto, del modo, del metodo, e dei limiti della sua conoscenza».³¹

stessi, ma soltanto nella franca consapevolezza che egli stesso ha creato tutte le cose perché possano esistere (Sap 1,14). Ciò vale ancor più nell'economia cristiana, perché con l'incarnazione del Verbo, l'opposizione tra antropocentrismo e teocentrismo è proprio quell'interpretazione dell'esistenza umana da cui siamo liberati. Non si dà, quindi, una teologia speculativa o pratica che non sia antropologica».

²⁸ RAHNER K., T.A., p. 46.

²⁹ RAHNER K., T.A., p. 47.

³⁰ Cf. GEFFRÉ C., *Una nuova epoca della teologia*, Assisi 1973, p. 43.

³¹ RAHNER K., T.A., p. 47. Cf. il commento di LEHMANN K., o.c., p. 161: «La problematica trascendentale significa anzitutto che il pensiero di Rahner non accetta acriticamente il «dato», senza esaminarlo. Egli considera come un'acquisizione inalienabile il fatto che nella spiegazione che si dà della fede (sia sotto l'aspetto formale che materiale) si insista sempre più sulla soggettività concreta. Per questo motivo, in tandem con la filosofia moderna (da Descartes ad Heidegger), egli si pone esplicitamente la questione delle condizioni di possibilità d'uno stato di fatto, nella misura in cui questo si può cogliere nell'analisi dei suoi momenti costitutivi, partendo dalla soggettività umana e facendo ritorno ad essa».

A questo punto però viene spontaneo chiedersi: se i dogmi sono interpretabili trascendentalmente, forse è così annullato il libero intervento di Dio nella storia? È la soggettività umana luogo esclusivo di ogni rivelazione? È lo stesso Rahner a scorgere il pericolo «idealistico» della sua affermazione, per cui si rischierebbe di svuotare l'intera storia della salvezza trasformandola in una semplice deduzione e articolazione necessaria della sola esperienza di sé stessi.³²

Per questo il nostro autore precisa immediatamente il senso vero della sua affermazione: «La problematica trascendentale in generale non presuppone che il contenuto materiale dell'oggetto di cui si parla possa essere dedotto adeguatamente dalle condizioni trascendentali della sua conoscenza nel soggetto, né presuppone che tale contenuto, esperibile soltanto *a posteriori*, sia irrilevante per il soggetto, per la sua esistenza (la sua «salvezza») e per la verità della sua conoscenza; non costituirebbe allora che un materiale, in se stesso indifferente, grazie a cui il soggetto prenderebbe coscienza del proprio essere aprioristico e necessario».³³

Il problema è ancora più delicato e «urgente» in teologia, se non si vuole incorrere nel pericolo ricorrente di un nuovo modernismo: «Tutto il problema di una teologia fondamentale che applica il metodo trascendentale è quello della delicata articolazione fra l'esistenza umana come *a priori* trascendentale della fede e il cristianesimo come *a posteriori* storico».³⁴

³² Cf. GEFFRÈ C., o.c., p. 44: «K. Rahner non nega certamente il carattere radicalmente «teocentrico» della teologia cristiana quanto al contenuto. Ma egli pensa che, se prendiamo sul serio l'orientamento antropologico della filosofia moderna, dobbiamo cercare di manifestare il senso intelligibile che la rivelazione può avere per i nostri contemporanei sulla base di un orizzonte di comprensione fondamentalmente «antropocentrico». Il pericolo di un simile modo di procedere — è facile intuirlo — sarebbe di svuotare la gratuità della rivelazione come storia della salvezza».

³³ RAHNER K., T.A., pp. 47-48. Cf. anche RAHNER K., *Teologia trascendentale*, in SM, o.c., p. 349: «La teologia trascendentale in tal modo non può e non vuole essere *la* teologia, ma un suo aspetto, poiché la teologia... deve enunciare sempre lo storicamente concreto nella sua indeducibilità».

³⁴ GEFFRÈ C., o.c., pp. 44-45. Cf. anche LEHMANN K., o.c., p. 162: «In teologia l'applicazione di un tale metodo (trascendentale) di riflessione può molto facilmente suscitare delle diffidenze, perché vi si vede agevolmente una costruzione *a priori* che tenterebbe di dedurre, fondandosi su principi della ragione «naturale», il carattere

In altri termini si tratta di salvare nello stesso tempo l'iniziativa di Dio e la particolare auto-comprensione che l'uomo ha di se stesso. Per chiarire ulteriormente il suo pensiero Rahner ci offre l'esempio di una applicazione corretta del metodo trascendentale all'incarnazione: non basta, ci dice Rahner, vedere nella realtà trascendentale dell'uomo l'attesa di un Salvatore, bisogna incontrare un tale Cristo di Nazaret nella fatticità storica. «Per esempio, per un'autentica cristologia... non basta solo vedere nell'uomo l'essere che, in forza della sua natura *reale* (ossia soprannaturalmente elevato e finalizzato alla grazia), è rivolto a un "salvatore assoluto". Ma è anche essenziale, per la salvezza, che l'uomo incontri Cristo di Nazaret e veda in lui questo portatore di salvezza: ciò che, è ovvio, non è "deducibile trascendentalmente"». ³⁵

Rahner conclude con un'ulteriore definizione della sua teologia trascendentale: «Comprendere tutta la teologia dogmatica come antropologia trascendentale esige che la riflessione si applichi all'aspetto trascendentale di ogni tematica; ci si deve domandare, dinanzi al contenuto materiale d'una data affermazione teologica, quali «strutture» *a priori* del soggetto teologico stesso sono di fatto già implicitamente affermate; significa insomma non trascurare, bensì riconoscere tutta l'importanza del momento trascendentale della conoscenza». ³⁶

Il problema dei rapporti tra «teologia trascendentale a priori» e «teologia storico categoriale a posteriori» non è

primordiale del dato storico e l'assoluta gratuità del cristianesimo». In realtà secondo Lehmann una tale riserva non regge nel caso di Rahner, poiché egli sempre presuppone «la "realtà" e la "fatticità" della rivelazione cristiana» e «da questo punto di partenza... si domanda *perché* l'uomo in quanto persona libera a comprendere e ad agire per sua propria "natura" possa e debba impegnarsi in qualcosa come la "rivelazione"». È un «siffatto modo di pensare, che presuppone la "fatticità" di una realtà e tuttavia sospende in qualche modo il suo presupposto per avanzare, al tribunale della ragione, la questione del fondamento che legittima la sua maniera d'essere, che viene giustamente chiamato un ragionamento "trascendentale"... È dunque all'interno di se stessa che la teologia cristiana si pone una controquestione trascendentale sulle condizioni d'una legittima accettazione della rivelazione da parte del soggetto umano».

³⁵ RAHNER K., T.A., p. 48.

³⁶ Ivi.

comunque semplice, tanto più che nella visione di Rahner è Dio stesso la prima e l'ultima condizione a priori di ogni nostra iniziativa spirituale: per Rahner infatti c'è «un'esperienza originaria della trascendenza come orizzonte di tutti i nostri atti spirituali. C'è, nella conoscenza di Dio, del soprannaturale, una conoscenza non tematica che si radica nella condizione trascendentale dello Spirito, nel senso che Dio è la condizione a priori di tutti i nostri sforzi di conoscenza e di amore».³⁷

Per districare la matassa, Rahner abbandona le considerazioni puramente astratte e cerca di chiarirle con due esempi applicativi di una teologia trascendentale: la angelologia e la dottrina trinitaria.³⁸ Ci limiteremo a riassumere il primo. In teologia si parla degli angeli, richiamandosi sia all'antico che al nuovo testamento. Ecco come un tale tema dogmatico è svolto dalla teologia tradizionale dei manuali: la rivelazione ci parla degli angeli, quindi gli angeli debbono esistere. Si sviluppa un'angelologia raccogliendo e ordinando i dati scritturali: se Dio non avesse rivelato gli angeli, non si darebbe (secondo l'impostazione tradizionale) alcuna angelologia. Ha voluto rivelarli (come avrebbe potuto rivelare mille altre cose, ad es. l'esistenza su altri pianeti di esseri spirituali-corporei dotati di grazia) e quindi esiste un'angelologia.

Ma per l'uomo d'oggi tutto questo non è sufficiente: egli «comincia col chiedersi cosa significhi per lui una notizia siffatta, estranea per di più alle sue esperienze scientifiche. Si chiede perché Dio l'ha rivelata e se tutto questo sia credibile».³⁹ Spinto da tale estraneità sarà spesso portato a concludere che in realtà gli angeli non sono vera e propria rivelazione, ma generi letterari propri dei teologi e degli scrittori dell'antico e del nuovo testamento.

È proprio sulla base di questa tensione che si è creata tra l'angelologia tradizionale e la richiesta pressante di una verifica propria del pensiero contemporaneo, che si deve sostituire all'impostazione tradizionale la teologia trascen-

³⁷ GEFFRÉ C., o.c., p. 26.

³⁸ Cf. RAHNER K., T.A., pp. 49-53.

³⁹ Ivi, p. 49.

dentale: «Ciò significa doversi chiedere: Dove è possibile, nell'autocomprensione teologica dell'uomo, individuare un punto d'aggancio per una disciplina come l'angelologia? Quale autocomprensione teologica dell'uomo si esprime poi in essa?». ⁴⁰

Se infatti poniamo come premessa che ogni enunciato della rivelazione è nello stesso tempo un enunciato riguardante l'uomo e null'altro, possiamo forse cogliere i termini adeguati di una possibile angelologia. Di qui la conclusione di Rahner: «Forse che gli enunciati della rivelazione, se verificati nel loro nucleo autentico, non si configurano come enunciati dell'esistenza e dell'essenza degli angeli, bensì invece come enunciati sul rapporto angelo-uomo, là dove l'esistenza e la natura dell'angelo risulterebbero semplicemente presupposti?». ⁴¹ Non si può qui sviluppare una tale angelologia «antropologico-trascendentale», ma l'esempio mi sembra calzante per mostrare il vero significato della «svolta» o della «conversione» antropologico-trascendentale della teologia dommatica, realizzata da Rahner.

Ma fino a questo punto ci siamo limitati a enunciare le caratteristiche essenziali della svolta antropologica e della metodologia trascendentale proposti da Rahner con la sua teologia: non abbiamo invece ancora approfondito il «perché oggi la teologia dommatica debba configurarsi come antropologia teologica e perché sia oggi necessario e fruttuoso attuare una "svolta antropocentrica"» ⁴² e come essa possa difendersi dalle obiezioni dei critici.

L'impostazione antropologica è per Rahner un'istanza che è contenuta nella stessa rivelazione, perché questa nel suo momento cruciale e definitivo altro non è che l'alienazione di Dio in forma umana: «Quando diciamo che il *Logos* si fa uomo, questa preposizione non è capita, se in essa si vede espressa soltanto l'«assunzione» di una realtà che non ha alcun rapporto intimo con colui che l'assume e potrebbe perfettamente venir sostituita altrettanto bene da qualcos'al-

⁴⁰ Ivi. Il metodo trascendentale acquista quindi nella prospettiva di Rahner una precisa funzione ermeneutica.

⁴¹ Ivi, p. 50.

⁴² Ivi, p. 45.

tro. L'incarnazione è intesa giustamente soltanto se l'umanità di Cristo non è lo strumento, in fondo esteriore, col quale un Dio che rimane invisibile si rende noto, ma precisamente quello che Dio stesso (rimanendo Dio) diviene quando estrania e spossessa se medesimo nella dimensione dell'altro-da-se-stesso, del non-divino». ⁴³

In secondo luogo la svolta antropologica è richiesta dall'essere stesso dell'uomo: questi (come abbiamo visto), grazie alla sua dimensione spirituale è strutturalmente aperto all'infinito, al soprannaturale, a Dio: «L'uomo è, per definizione originaria, questo: il possibile essere-altro in cui sfocia l'autoalienazione di Dio e il possibile fratello di Cristo». ⁴⁴

Con l'incarnazione le dimensioni del divino e dell'umano si sono definitivamente incrociate: Dio è divenuto uomo e l'uomo ha ormai incluso nella sua stessa prospettiva trascendentale la possibilità della divinizzazione, di divenire fratello di Cristo in Dio.

Ma oltre queste motivazioni, prettamente teologiche, Rahner ne fornisce altre di carattere filosofico e storico.

Anzitutto, Rahner suggerisce delle motivazioni che scaturiscono dall'*essenza stessa della cosa*. La teologia antropologico-trascendentale è un frutto necessario se si guarda attentamente al fatto che «è nella natura di ogni conoscenza spirituale, quindi anche della conoscenza teologica, che ogni domanda sull'oggetto sia anche domanda sul soggetto della conoscenza». ⁴⁵ Non ogni scienza è obbligata a tematizzare in maniera esplicita i suoi fondamenti filosofici (cioè i modi di essere e la struttura del soggetto che di quella scienza si occupa); ma la filosofia (intesa in senso letterale) non può evitarlo e allo stesso modo non può evitarlo la teologia: così «alla domanda su qualunque oggetto inerisce formalmente una domanda sul soggetto». ⁴⁶

È abbastanza evidente l'ispirazione heideggeriana di una tale affermazione di Rahner: infatti la lezione maggiore che

⁴³ RAHNER K., *Antropologia teologica*, in SM, p. 282.

⁴⁴ Ivi.

⁴⁵ RAHNER K., T.A., p. 53.

⁴⁶ Ivi, p. 54. Cf. GEFFRÉ C., o.c., p. 24: «La teologia non deve soltanto cercare di comprendere l'«in sé» dei misteri, ma deve anche vedere le grandi affermazioni della fede come espressione di una certa comprensione che l'uomo ha di se stesso».

la teologia può trarre dalla filosofia dell'esistenza (in particolare da Heidegger) è che ogni conoscenza dell'Essere (di Dio, per il linguaggio teologico) si può capire solo attraverso un'adequata chiarificazione della realtà di quell'ente che si pone il problema dell'Essere, cioè dell'uomo considerato come esistenza, libertà, progetto, incessante auto-trascendimento, non nella rigidità e nella fissità di una «natura» e di una sostanza.⁴⁷

Non è quindi possibile la conoscenza di Dio senza una conoscenza previa di se stesso da parte dell'uomo. Ogni interrogazione filosofica (od anche teologica) è per Rahner una domanda su un oggetto particolare, inserito però nel tutto dell'essere e della verità. Il soggetto è perciò direttamente implicato, perché solo in esso può aversi il tutto, come orizzonte o *terminus ad quem* della trascendentalità.

Ma Dio stesso è per Rahner l'«assoluto orizzonte della trascendentalità umana».⁴⁸ La stessa teologia della rivelazione non potrà perciò che caratterizzarsi come antropologico-trascendentale: «Ogni teologia della rivelazione comprende in se stessa, come momento e condizione intrinseci, l'orizzonte trascendentale e illimitato dello spirito umano, unica base su cui sia possibile capire una realtà come quella di "Dio"».⁴⁹ Teologia filosofico-naturale e teologia della rivelazione debbono ormai divenire interdipendenti: la prima è un aspetto intrinseco della seconda.

⁴⁷ GEFFRÉ C., o.c., pp. 24-25 precisa acutamente il significato del rapporto della teologia con Heidegger: «Sarebbe del tutto sbagliato attribuire all'influenza di Heidegger gli eccessi di una certa teologia esistenziale assai in voga che riduce tutta la teologia ad antropologia e interpreta la rivelazione in termini di valori umani (cf... il cristianesimo secolare in Cox e altri)... Si può rimproverare a Bultmann di aver interpretato in senso antropologico ed etico la filosofia di Heidegger, che essenzialmente è un'ontologia fenomenologica... La sua influenza dovrebbe valere piuttosto nel senso contrario. È vero che facendo il processo alla metafisica occidentale, che ha fatto dell'essere il non pensato, Heidegger ha di mira anche la teologia tradizionale, in quanto è la vittoria della soggettività, in quanto facendo di Dio il supremo ente, si pone sul piano della rappresentazione; ma non è... per spiegare l'essere (e dunque Dio) in termini di valore umano. Il servizio che Heidegger può rendere alla teologia..., è di metterla in guardia contro un pensiero concettuale che "rappresenta" e solidifica i propri oggetti, è di favorire nell'uomo la sua apertura originale all'essere, concepito non già come un oggetto che ci si rappresenta e di cui si dispone a piacere, ma come "avvenimento"».

⁴⁸ RAHNER K., T.A., p. 55.

⁴⁹ Ivi.

Applicare un metodo trascendentale in teologia altro non significa che manifestare il legame tra gli enunciati dogmatici e l'esperienza umana esplicitamente tematizzata: ciò risulterà ancor più chiaro se si pensa che la rivelazione ha come unico obiettivo *la salvezza* dell'uomo. Se «la rivelazione è rivelazione della salvezza...», la teologia è essenzialmente teologia della salvezza». ⁵⁰ La rivelazione non offre contenuti «arbitrari», ma tutti tesi alla «salvezza» dell'uomo.

Questo non significa (sarebbe un'indebita estensione) che pregiudizialmente certi contenuti possano essere esclusi da un'eventuale rivelazione della salvezza, ma più semplicemente che l'orientamento fondamentale della rivelazione rimane l'uomo, in una prospettiva di pienezza. ⁵¹ Conseguentemente «può far parte della salvezza soltanto ciò che, mancando, ferisce e condanna l'«essenza» dell'uomo». ⁵² Questo non significa che Rahner riduca l'uomo (secondo una riduzione razionalistica e a-storica) ad «essenza trascendentale astratta», come se la dimensione storica indeducibile e il concreto esperito non abbiano significato salvifico. Più semplicemente con ciò si propone, in vista di una chiarificazione, di «porre in riferimento... tutto quel che ha rilevanza soteriologica con tale essenza trascendentale (cosa che non si identifica col *dedurre* quel che ha rilevanza soteriologica dall'essenza trascendentale)». ⁵³ Questo porre in riferimento non vuol dire affatto annullamento, «mutilazione» di ciò che è dato nella storia della salvezza, ma solamente (secondo l'espressione di Rahner), una «rimotivazione». Un esempio: la persona concreta che io amo, con cui mi sono incontrato, nella quale il mio amore perviene alla pienezza non può essere «dedotta» dalle possibilità a priori di un uomo, ma è un *factum* imprescindibile, un accadimento, un evento. Questo è certo vero, ma altrettanto vero è che l'amore verso un'altra

⁵⁰ Ivi.

⁵¹ Cf. Ivi: «Questo enunciato non può servire come principio per escludere aprioristicamente determinati contenuti dall'ambito della rivelazione possibile (come prevederebbe, ad esempio, un "fondamentalismo")», perché ciò che la «salvezza» è concretamente, viene determinato soltanto nell'accadimento della rivelazione».

⁵² Ivi, pp. 55-56.

⁵³ Ivi, p. 56.

persona, nella sua stessa concretezza, si può coscientemente comprendere solo se si coglie l'uomo come l'essere che, se non vuole tradire la sua natura più vera, deve realizzarsi nell'amore verso un'altra persona.⁵⁴

Così si intersecano per Rahner dimensione storica e dimensione trascendentale: «Anche l'amore più imprevedibile, ma pur sempre concreto... deve comprendersi trascendentalmente... per poter essere come deve essere».⁵⁵ Così è per la «salvezza»: l'evento storico che investe la natura autentica dell'uomo.

Di qui la conclusione di Rahner: ogni oggetto teologico riguarda la salvezza dell'uomo e non può quindi prescindere da come nell'uomo concretamente si configuri la struttura trascendentale che è disposta per la salvezza: «Se la rivelazione e la teologia si riferiscono essenzialmente alla salvezza, allora, davanti a qualunque oggetto, la loro struttura esige che si sollevi la questione dell'essere dell'uomo, che ci si domandi in che misura tale oggetto possa riguardare la sua salvezza. In altre parole, non si può scoprire il significato, per la salvezza, d'una questione teologica — e tutte le questioni teologiche comportano necessariamente questo aspetto — che indagando la *ricettività* che presenta l'uomo per *questo* oggetto, tenuto conto della sua salvezza».⁵⁶

La svolta antropologico-trascendentale è dettata anche da esigenze di «linguaggio» e di intelligibilità del messaggio cristiano.⁵⁷ Le vecchie formulazioni cosmocentriche non reggono più: la dottrina della «grazia», che è il cuore di ogni teologia cristiana deve essere riformulata in un linguaggio radicalmente nuovo e con essa tutta la teologia: «Una soddisfacente definizione della grazia, se non vuole fatalmente cadere nel vuoto verbalismo, nella mitologia, nell'affermazione gratuita, può solamente partire dal soggetto, dalla sua trascendentalità e dalla sua esperienza di un orientamento

⁵⁴ Ivi.

⁵⁵ Ivi.

⁵⁶ Ivi, pp. 56-57.

⁵⁷ Cf. su questo tema della conversione del linguaggio teologico tradizionale in linguaggio trascendentale nell'opera di Rahner: MONDIN B, *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi*, Brescia 1975.

(Verwiesenheit) necessario verso la realtà della verità assoluta e dell'amore che ha acquistato validità assoluta». ⁵⁸

E ciò deve estendersi all'intera teologia, pena la sua inintelligibilità e il suo scadimento in un linguaggio rappresentativo pre-teologico: «Senza un'ontologia del soggetto trascendentale, la teologia della grazia e, con essa, la teologia in genere, rimarrà irretita in un linguaggio figurato pre-teologico. Né riuscirà a indicare il punto di possibile avvio di una esperienza trascendentale oggi indispensabile, se la teologia vuole dare risposta all'uomo moderno, quando le chiede se il gran parlare di "divinizzazione", "figliolanza", "inabitazione divina" ecc..., non sia altro in realtà che lirica concettuale e gratuita mitologia». ⁵⁹

Tutta la teologia deve essere investita da questa svolta di linguaggio e di impostazione: così la cristologia, «la cristologia ontica ha urgentemente bisogno... di venir tradotta in cristologia onto-logica», ⁶⁰ e così la dottrina della Trinità. «Tale "svolta" trascendentale antropologica è necessaria in tutta la teologia. Questa infatti è caratterizzata dalle dottrine, a loro volta reciprocamente condizionantesi, della Trinità, della grazia e della incarnazione, le tre dottrine fondamentali del cristianesimo, che oggi hanno assoluto bisogno di venir presentate partendo da categorie trascendentali». ⁶¹

Fin qui le motivazioni e le giustificazioni della svolta che Rahner ha impresso alla teologia. Ma subito si può proporre un'obiezione: «Se è vero che le categorie e il metodo antropologico-trascendentale sono tanto necessari per tutta la teologia, non dovrebbero essere esistiti già da sempre?». ⁶²

Se il procedimento è totalmente nuovo i casi sono due: o

⁵⁸ RAHNER K., T.A., p. 58.

⁵⁹ Ivi, p. 59.

⁶⁰ Ivi.

⁶¹ Ivi, pp. 59-60; un tale progetto è già proposto da Rahner in RAHNER K., *Saggio di uno schema di dogmatica*, o.c., pp. 82-111, dove egli pone in rilievo il carattere antropologico che intende assegnare alla teologia.

«In numerosi saggi Karl Rahner ha fatto vedere che i tre misteri fondamentali del cristianesimo — Trinità, incarnazione e grazia — sono comprensibili partendo dall'uomo, senza che per questo essi perdano il loro carattere di mistero o che l'incarnazione e la grazia non siano più libere iniziative di Dio» (MONDIN B, *I grandi teologi del secolo XX*, o.c., p. 136).

⁶² RAHNER K., T.A., p. 60.

si invalida tutta la teologia scolastica e patristica oppure non è legittimo il metodo di Rahner. La risposta di Rahner si muove su tre livelli.

Primo: secondo Rahner troppo spesso si confondono teologia e predicazione. Fra di esse vi è certo rapporto, ma troppo spesso si parla di teologia a proposito di una semplice illustrazione del messaggio (un'illustrazione diremmo «letterale») che non conosce ancora la dimensione ermeneutica. La differenza tra le due discipline si ha soltanto «quando la riflessione viene condotta esplicitamente su categorie trascendentali, quando cioè i presupposti aprioristici della conoscenza... del singolo oggetto di fede rientrano esplicitamente nella riflessione e costituiscono la base per la precisazione dei contenuti dei concetti teologici».⁶³

In secondo luogo, poi, non è vero secondo il nostro autore che «sinora la teologia non abbia conosciuto per nulla il metodo antropologico-trascendentale».⁶⁴ Pur con imperfezioni e limiti, il metodo trascendentale «almeno a partire da Tommaso,... è presente e operante in tutta la teologia».⁶⁵

Ma è su un terzo livello che la risposta all'obiezione diventa puntuale: la filosofia e la teologia non possono più secondo Rahner ritornare indietro rispetto alla problematica antropologico-trascendentale che caratterizza il pensiero contemporaneo: «Infine..., è da dire che le categorie e i metodi antropologico-trascendentali sono un'esigenza della *situazione odierna*. Platone, Aristotele, Tommaso rimarranno sempre filosofi attuali, saranno sempre in grado di dirci qualcosa di «moderno». Tuttavia rimane un dato di fatto (anche se la teologia condotta in ambiente ecclesiastico lo ha avvertito solo da circa quarant'anni) che una filosofia odierna e quindi anche la teologia *non* può e non deve permettersi di rimanere indietro nei confronti della rivoluzione antropologico-trascendentale operata dalla filosofia moderna a partire da Cartesio, Kant, attraverso l'idealismo tedesco... sino alla fenomenologia, alla filosofia esistenzialista e alla ontologia fondamentale d'oggi».⁶⁶

⁶³ Ivi., p. 61.

⁶⁴ Ivi.

⁶⁵ Ivi.

⁶⁶ Ivi.

Certo tutta questa rivoluzione del pensiero è in gran parte a-cristiana, in quanto postula una soggettività «autonoma», ma è nel contempo positivamente cristiana (al di là delle anguste ottiche di certa neo-scolastica) in quanto «l'uomo non è un momento all'interno di un mondo costituito da cose, né è sottoposto alle coordinate di concetti ontici derivate da esso. L'uomo è invece *il* soggetto dalla cui libertà dipende il destino di tutto il cosmo». ⁶⁷

Qualcuno sarà tentato di obiettare che l'«epoca moderna» volge ormai al termine e con essa quella filosofia antropologico-trascendentale che le è correlata cronologicamente. ⁶⁸ Questa tesi può anche cogliere una parte di verità, ma le filosofie non vengono spazzate come le mode, rimangono e determinano, una volta superate, la successiva visione del mondo. La neoscolastica cristiana e sulla sua scia la teologia hanno perso il contatto con quella cesura fondamentale del pensiero che ha caratterizzato l'epoca moderna.

Ma i problemi che questa epoca ha suscitato non possono venir cancellati perché essa sarebbe al tramonto, tanto più che anche l'epoca successiva, che dovesse seguire e soppiantare come figura storica l'epoca moderna, sarebbe ancora influenzata da essi: «Solo così la teologia riuscirà *realmente* a comprendere lo spirito di un'epoca che viene "*dopo*" l'«epoca moderna». Ciò vale soprattutto perché la filosofia del futuro, corrispondente alla situazione sociale di domani, avrà probabilmente le sue radici in una parte dell'idealismo tedesco, forse nella sinistra hegeliana e nella sua critica delle ideologie.

In tale filosofia del domani i temi più discussi saranno: speranza, società, critica delle ideologie, nuova forma della libertà entro nuovi legami sociali, esperienza di Dio mediata attraverso l'esperienza della programmazione che l'uomo fa di se stesso ecc. Quindi tema di questa filosofia sarà ancora l'uomo, la sua esistenza come progettazione entro certi limiti, ma anche come essenza profondamente correlata

⁶⁷ Ivi, p. 62.

⁶⁸ Ricordiamo solo di sfuggita le suggestive tesi proposte da Guardini su questo particolare tema in GUARDINI R., *La fine dell'epoca moderna*, Brescia 1960.

all'imprevedibile, al non disponibile». ⁶⁹ Non solo la teologia dell'oggi, ma anche quella del domani esigono dunque che si attui subito una «svolta» nella direzione di un'antropologia trascendentale.

Ma oltre alle ragioni teologiche e a quelle filosofiche, c'è una ragione eminentemente «storica» che spinge la teologia a muoversi entro la prospettiva antropocentrica e trascendentale: oggi abbiamo bisogno di una nuova apologetica, radicalmente diversa dal passato, che non si limiti a una difesa per così dire «interna» del dogma, ma cerchi di mediare e riproporre i contenuti della fede a una coscienza contemporanea radicalmente mutata.

Per enunciare questa tesi, Rahner analizza la situazione della teologia protestante. In essa, dice Rahner, l'urgenza della «demitizzazione» proposta dal Bultmann è una risposta, spesso distorta e deviante, a problemi che mantengono però una loro verità. Si potrà dire, aggiunge Rahner, che la proposta della «demitizzazione» non è che la semplice riproposizione dell'antico liberalismo e razionalismo teologico. Ma proprio questo è il problema: la teologia ha soddisfatto le istanze positive e le richieste assolutamente accettabili che pure la teologia liberale e razionalistica conteneva? La risposta di Rahner è già implicita in questa domanda provocatoria: «La teologia protestante ortodossa (e anche noi con essa) si è troppo presto accontentata di vedere nella scuola barthiana la demolitrice della scuola liberale nella teologia protestante. Nei particolari molto rimarrà di Barth e della sua grande opera, ma nel complesso, in tutta la teologia protestante europea, egli è stato sconfitto da Bultmann». ⁷⁰

E questo non dipende solo da un caso ingiusto e crudele, ma da una profonda lezione che viene dalla realtà e dalla storia. In fondo (senza entrare nel merito delle sue affermazioni) Bultmann aveva colto nel segno: «Sono numerosissimi gli enunciati teologici che l'uomo d'oggi avverte come mitologemi, cui nessun intelletto serio può prestar fede». ⁷¹

⁶⁹ RAHNER K., T.A., p. 63.

⁷⁰ Ivi, p. 64.

⁷¹ Ivi.

Certo è una posizione sbagliata, ma non caviámocela affermando semplicemente che essa dipende da una cattiva volontà soggettiva (presunzione o incapacità mentale), o sul piano oggettivo dal carattere misterico delle verità e delle realtà della fede.

Guardiamo in maniera disincantata la realtà, soggiunge Rahner, dipingendo in maniera felice la situazione contemporanea: «Una persona non educata in ambiente e secondo mentalità cristiani, sente l'enunciato: «Cristo è il Dio fattosi uomo»; la sua prima reazione è di rifiutarlo, quasi si trattasse di un mitologema da scartarsi a priori come oggetto di riflessione e di discussione (come facciamo anche noi, quando sentiamo che il Dalai Lama si considera una reincarnazione di Budda). Se diciamo che due persone sono morte e la prima è andata direttamente in cielo perché un caso felice ha voluto che fosse raggiunta all'ultimo momento da una indulgenza in articulo mortis, mentre la seconda, morta nelle stesse e identiche circostanze, deve farsi ancora molti anni di purgatorio perché il papa, depositario delle chiavi del paradiso, non glielo ha aperto subito, è ovvio che il nostro interlocutore considererà l'indulgenza presentatagli in *questo modo*, come invenzione dei preti, affatto inaccettabile».⁷²

Si potrebbero portare altri esempi, ma ciò che conta è cogliere l'istanza di fondo che emerge dalla coscienza del nostro tempo: «Tutte queste difficoltà dell'uomo odierno possono ricondursi ad una struttura formale comune: gli enunciati teologici non vengono presentati in una formulazione che gli permetta di accordare i loro contenuti con l'idea che ha di sé e che gli deriva dalla propria esperienza».⁷³

La conseguenza che deriva da ciò è sempre la stessa: è necessario racciardare la proposta teologica a questa nuova auto-coscienza che l'uomo ha di sé. Gli enunciati teologici devono nuovamente scoprire il loro significato per l'oggi: nei loro confronti è necessario operare una nuova ermeneutica che senza pervenire agli eccessi di un bultmannismo che rischia di dissolvere la teologia in antropologia, sia in grado

⁷² Ivi, p. 65.

⁷³ Ivi, p. 66.

di riproporre la storia della salvezza in funzione dell'interpretazione vivente che ognuno fa di se stesso, in quanto essere storico che è teso a un compimento. Come dice E. Schillebeeckx: «La rivelazione presuppone, come condizione della propria significazione, la ricerca di se stesso da parte dell'uomo. Perciò la fede, la confessione di fede e il dogma non possono avere alcuna significazione se non *nell'intelligenza umana di sé*... L'intelligenza umana di sé è dunque una dimensione interna della rivelazione stessa».⁷⁴

Sarebbe certo errato, precisa Rahner, cercare di dedurre in maniera assoluta e necessaria tutti gli enunciati teologici da questa auto-esperienza dell'uomo e volerli interpretare come una semplice oggettivazione ed articolazione di essa: cadremmo in un «modernismo eretico».

In conclusione, ogni teologia che sente pienamente la responsabilità nei confronti degli uomini del suo tempo, deve porre al centro del suo interesse l'interdipendenza tra l'esperienza che l'uomo ha di sé e gli enunciati teologici. Non solo, nel senso limitativo, di un rapporto di pura deduzione e di esplicitazione. Qui non si tratta solo di un problema di pedagogia religiosa, di un'applicazione estrinseca delle verità di fede alla vita dell'uomo, ma ben più profondamente si potrebbe mostrare nell'ambito della teologia fondamentale la continuità di significato tra l'orizzonte semantico in cui l'uomo si trova e le verità proprie della rivelazione. «Una tale scoperta dei nessi tra i contenuti degli enunciati dommatici e i contenuti dell'esperienza che l'uomo ha di sé non è però altro, di fatto, che l'auspicata "svolta" verso un metodo antropologico-trascendentale nella teologia».⁷⁵

La teologia di Karl Rahner vuole in ultima analisi manifestare il *significato* che il mistero cristiano, nel suo insieme, ha per l'uomo d'oggi: vuole essere perciò una teologia più antropocentrica, più esistenziale. Di contro ai precedenti schemi estrinsecisti «della rivelazione concepita come comunicazione di verità soprannaturali a un soggetto

⁷⁴ SCHILLEBEECKX E., *La funzione della fede nell'autoconsapevolezza umana*, in *La Parola nella storia*, Brescia 1969, pp. 45-62.

⁷⁵ RAHNER K., T.A., p. 67.

umano considerato passivamente»,⁷⁶ Rahner afferma che l'autocoscienza del soggetto entra come momento intrinseco alla rivelazione stessa. Non c'è rivelazione, se il dono di una parola inedita di Dio non è nello stesso tempo una rivelazione dell'uomo a se stesso come dice P. Ricoeur: «Il rivelato, come tale, è un'apertura di esistenza, una possibilità di esistenza».⁷⁷ A. Marranzini ha potuto giustamente affermare, parlando di Rahner: «Contro ogni cosmocentrismo panteistico-materialistico o antropocentrismo ateo, egli porta l'uomo a riflettere su se stesso e a collocarsi nel suo rango antropologico e nella sua soggettività storica per prostrarsi in adorazione davanti a Dio, "l'Inconcepibile, che non si può inserire in alcun ordine, la Misura senza misura, la Presenza che sola non può mai essere circoscritta". Questa teologia a sfondo antropologico non ha alcun criterio puramente filosofico, si basa sulla verità rivelata, sul messaggio centrale del Verbo fattosi uomo, il quale ci fa conoscere che prendendo la nostra carne ha voluto condividere la nostra sorte e la nostra storia per così scoprirci il nostro essere».⁷⁸

2. Le critiche all'impostazione antropologico-trascendentale di Karl Rahner

L'opera di Rahner ha ottenuto risonanza e consenso, ma tuttavia non mancano accenti critici rivolti proprio a quell'impostazione antropologico-trascendentale che abbiamo fin qui cercato di illustrare. Riporteremo solamente le perplessità di H.U. von Balthasar, il ripudio polemico della scuola tomistica tradizionale rappresentata da Cornelio Fabro e alcuni dubbi del suo stesso allievo J.B. Metz, ritenendo questi diversi apporti critici rappresentativi in certo modo delle diverse angolature critiche da cui l'opera di Rahner è guardata.

⁷⁶ GEFFRÈ C., o.c., p. 43.

⁷⁷ RICOEUR P., *Le langage de la foi*, in «Bulletin du Centre protestant d'Etudes», 16 (1964), p. 31.

⁷⁸ MARRANZINI A., *Presentazione*, in *Uditori della Parola*, o.c., pp. 21-22.

Il primo pericolo intravisto da von Balthasar nell'opera di Rahner è che alcune sue posizioni certamente dettate da spirito di sincera apertura apostolica vengano strumentalizzate da discepoli che le radicalizzano: «Alcune sue recenti linee di pensiero sono ispirate da motivi apostolici e, in lui, giustificate, anche teologicamente... ma favoriscono direttamente interpretazioni arbitrarie che vengono senz'altro recepite da discepoli che vogliono essere radicali. E chi non è che non si richiami oggi, in questa o in altra maniera, al Rahner nel tentativo di allargare liberalisticamente il dogma, di modificarne il contenuto in qualcosa di «inoggettivabile», in una enunciazione soltanto indiretta e in ogni caso altamente passibile di cambiamento?». ⁷⁹ Ma l'obiezione più vigorosa che von Balthasar muove a Rahner è quella di forzare la rivelazione entro uno schema filosofico. Il limite e il rischio sotteso a questa «inflazione antropologica» ⁸⁰ è quello di rendere l'uomo misura della parola di Dio. È il rimprovero che potremmo muovere nel contempo a Bultmann e alla teologia fondamentale cattolica orientata secondo la prospettiva antropologica. Col pretesto, per altro giustificato, che ai nostri contemporanei il linguaggio della rivelazione è spesso diventato inintelligibile, «lo si abbassa all'orizzonte di comprensione dell'uomo moderno, ma lo si fa così bene che ora è il contenuto del messaggio a rischiare di essere svuotato. Dio viene ridotto al senso che egli ha per l'uomo nella comprensione di se stesso e del suo rapporto con l'altro: e così è l'uomo la nuova misura della rivelazione». ⁸¹ L'opera di H. Urs von Balthasar è un continuo, incessante richiamo contro il pericolo dell'antropocentrismo in teologia. Senza chiamare in causa mai direttamente Rahner, egli vede nell'uso del metodo di immanenza e nell'antropologia trascendentale un «filosofismo nascosto o, a volte, anche dichiarato, in cui la misura interna dello spirito problematizzante, sia essa concepita come vuoto, luogo vacante, *cor inquietum*, *potentia oboedientialis*, ecc..., viene trasformata in qualche modo in

⁷⁹ BALTHASAR H.U.VON, *Cordula*, Brescia 1968, pp. 137-138.

⁸⁰ GEFFRÈ C., o.c., p. 48.

⁸¹ Ivi.

misura della rivelazione».⁸² Una tale forma raggiunge il suo punto estremo nel modernismo,⁸³ ma percorre come insidia permanente ogni antropologia teologica. Von Balthasar si assume nell'ambito della teologia cattolica quel ruolo di censore contro ogni intrusione indebita della filosofia nella teologia che già fu di Karl Barth per il protestantesimo (pur senza la radicalità di quest'ultimo).⁸⁴ All'opposto di ogni tendenza antropocentrica von Balthasar, in una prospettiva contemplativa, preferisce evidenziare lo splendore della figura del Cristo (quelli che lui definisce gli aspetti estetici della rivelazione), come la manifestazione e la celebrazione di un amore assoluto, cioè dell'amore intra-trinitario e dell'amore di Dio per gli uomini fino alla morte. Il Cristo come figura concreta dell'amore assoluto non ha bisogno né di mediazione né di strutture aprioristiche nell'uomo; egli si giustifica di per sé: «La figura che incontriamo nella storia è da se stessa convincente, perché la luce in cui si manifesta brilla di luce propria e prova con evidenza di essere tale, irradiante dalla cosa stessa».⁸⁵ In conclusione von Balthasar vuol ricordare ai teologi che è meglio lasciare che la rivelazione parli da se stessa nella figura splendida del Verbo incarnato, piuttosto che cercare faticosamente e tortuosamente delle condizioni preliminari di essa nella ragione umana.⁸⁶

⁸² BALTHASAR H.U.VON, *Herrlichkeit*, vol. I, Einsiedeln 1961, p. 142, cit. da GEFFRÈ C., o.c., pp. 48-49.

⁸³ Per la definizione di «modernismo» di von Balthasar, cf. ancora ivi: Il modernismo è una realtà «secondo cui i fatti oggettivi della rivelazione dipendono totalmente dal dinamismo soggettivo di rivelazione fra Dio e l'anima e per il cristiano sono validi soltanto nella misura in cui sostengono e favoriscono efficacemente questo dinamismo».

⁸⁴ Cf. MARRANZINI A., *Presentazione*, in *Uditori della Parola*, o.c., p. 15: «Karl Barth e con lui non pochi teologi protestanti sostengono che la teologia deve partire sempre e solo dalla parola di Dio, mentre il voler risolvere problemi teologici usando categorie filosofiche sarebbe un'arbitraria imposizione di categorie umane a realtà divine».

⁸⁵ BALTHASAR H.U.VON, *Herrlichkeit*, vol. I, Einsiedeln 1961, p. 446, cit. da GEFFRÈ C., o.c., p. 49.

⁸⁶ A questo proposito Geffrè propone una giusta considerazione che attenua la drasticità dell'affermazione di von Balthasar: «Lo stesso von Balthasar non può fare a meno di una certa pre-comprensione. Io colgo la bellezza del mistero di Cristo solo rifacendomi a una norma della bellezza insita in me, ed è a motivo di questa affinità che ne percepisco la credibilità» (GEFFRÈ C., o.c., p. 50).

La scuola tomistica tradizionale si è profondamente risentita dell'opzione di Rahner per una teologia antropologico-trascendentale e ha trovato in padre Cornelio Fabro, studioso di fama internazionale di s. Tommaso e di Kierkegaard, il suo polemico esponente. Questi, nel saggio *La svolta antropologica di Karl Rahner* sottopone a un feroce «j'accuse» tutta la fondazione antropologica di Rahner. Fabro è conscio di andare contro corrente, di contestare dalle radici «l'opera del teologo più letto e seguito dalle giovani leve della teologia cattolica in quest'epoca postconciliare»,⁸⁷ ma sente come proprio «l'impegno di non lasciarsi stordire dal fragore del momento che passa; di verificare le etichette, scandagliando il contenuto e la sua qualità effettiva, di riportarsi al fondamento che l'opera di Rahner osa indicare nella speculazione tomistica ch'egli però travisa e contorce, perché, affidandosi al trascendentale moderno, egli sposta e capovolge l'asse stesso fondamentale della coscienza, dalla trascendenza nell'immanenza...»⁸⁸

Le accuse di Fabro, si muovono essenzialmente su due piani: uno per così dire «esegetico», l'altro più propriamente teoretico. Sul piano esegetico, Fabro ritiene, senza peli sulla lingua, che Rahner abbia semplicemente travisato e deformato s. Tommaso, ricorrendo addirittura all'interpolazione dei testi tomistici: «Rahner è un *deformator thomisticus radicalis* a tutti i livelli: dei testi, dei contesti e dei principi».⁸⁹ Tutto lo scritto di Fabro mostra che l'opera di Rahner, tesa a interpretare s. Tommaso secondo la nuova visione trascendentale della conoscenza, falsifica le intenzioni più ovvie di s. Tommaso; solo attraverso una «contaminazione o depravazione ermeneutica del tomismo»⁹⁰ Rahner può imporre il metodo trascendentale nell'ambito dell'ispirazione tomistica, subordinando l'essere alla spontaneità trascendentale del conoscere. Il tomismo ortodosso propone una visione decisamente realista e non trascendentale, una visione fondata sul primato dell'essere e non su quello del conoscere, come

⁸⁷ FABRO C., *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Milano 1974, p. 5.

⁸⁸ Ivi, p. 15.

⁸⁹ Ivi, p. 121.

⁹⁰ Ivi, p. 10.

pretende Rahner: «L'errore di fondo dell'esegesi rahneriana è anzitutto qui: l'identificazione "sistemica" dell'essere con il conoscere».⁹¹

In fondo per Fabro, l'errore fondamentale in cui è incorsa l'esegesi rahneriana di s. Tommaso è quello di aver voluto attribuire a Tommaso la concezione moderna del trascendentale: questo da Kant in poi è concepito come la condizione prima del conoscere, mentre per Tommaso come per Aristotele esso è una caratteristica fondamentale dell'essere dell'ente. Rahner ha cioè proposto «la subordinazione del trascendente assoluto della metafisica dell'essere al trascendentale di relazione dell'apriori di conoscenza, o Vorgriff, come lo chiama Rahner».⁹²

Ma non meno gravi sono le accuse sul piano più strettamente teoretico: secondo Fabro, Rahner è passato «con armi e bagagli al pensiero moderno».⁹³ Applicando il trascendentale moderno il teologo tedesco ha distrutto la metafisica: «Sinceramente dà fastidio che Rahner continui in siffatta prospettiva a parlare di metafisica, quando è ormai la soggettività umana che diventa il punto di volta della questione sull'essere»⁹⁴ e filosofia e metafisica sono ridotte ad

⁹¹ Ivi, p. 44. Cf. MONDIN B., *Antropologia teologica*, o.c., pp. 34-35; «Rahner pretende di fondare la sua teoria su due celebri tesi tomiste, che a parere del Fabro vengono orribilmente deformate: la tesi che i trascendentali *ens* e *verum* si identificano, e la tesi che il primo concetto della nostra mente è quello di *ente* (*ens*): esso rende possibili tutti gli altri. Da queste tesi Rahner arriva alla posizione trascendentale, affermando che tra i trascendentali *ens* e *verum* il primato tocca al secondo e che di conseguenza il concetto di ente non va inteso in senso oggettivo, come un'idea derivata dalla realtà, bensì come la condizione di apertura (in questo sta la verità) verso la realtà e come anticipazione della medesima: *Vorgriff des Seins*». In entrambi i casi, per Fabro si dà una deformazione grave del pensiero di s. Tommaso: «Rahner travisa completamente la concezione tomista dei trascendentali, mettendo il *verum* a fondamento dell'*ens* e identificandolo con l'*esse ipsius entis*. Per s. Tommaso il plesso di *ens* precede e fonda tutti i trascendentali, li pre-contiene implicitamente ed è contenuto in ciascuno di essi, sia nei trascendentali assoluti (*res*, *unum*, *aliquid*) sia in quelli relativi (*verum*, *bonum*)»: in FABRO C., o.c., pp. 50-51.

⁹² FABRO C., o.c., pp. 5-6.

⁹³ Ivi, p. 26.

⁹⁴ Ivi, p. 51. Cf. anche le pp. 13-14: «La posizione di Rahner nella situazione del pensiero cattolico contemporaneo è paradigmatica per aver espresso con insistenza crescente da una parte lo scadimento dell'analisi metafisica nella linea della corrente scotista-suareziana e dall'altra la resa totale all'assedio contro la roccaforte del pensiero cristiano da parte del volontarismo moderno nella forma dello storicismo esistenzialistico».

antropologia trascendentale. La negazione della metafisica porta con sé quella della trascendenza e costringe ad imboccare la strada pericolosa dell'immanenza: «Rahner quindi ha fatto la sua opzione a favore del principio moderno di immanenza: l'essere si esaurisce nell'oggettività che si fonda a partire dalle funzioni della soggettività».⁹⁵

L'antropologia che prima aveva toccato solo le cosiddette scienze positive ora vuole toccare persino la teologia.⁹⁶ La metafisica classica volta solamente all'essere reale oggettivo, avrebbe obliato il soggetto umano il cui attuarsi nella conoscenza e nella volontà era ridotto a un semplice ricevere e obbedire. «Nel nuovo corso del pensare, ch'è l'antropologia esistenziale o analitica dell'uomo, l'essere si disvela mediante l'apparire trascendentale; la verità dell'essere dell'ente non si precisa perciò in contenuti e strutture determinate, ma nel farsi ininterrotto della coscienza storica secondo le componenti variabili dei fattori esistenziali operanti nella situazione temporale. A quest'indirizzo heideggeriano si ispirano espressamente la *Entmythologisierung* di R. Bultmann che ha dissolto la teologia protestante e la *Analitik des Menschen* del gesuita Karl Rahner, che ha distrutto la metafisica tomistica e messo in crisi il pensiero cattolico».⁹⁷

In conclusione, la pesante accusa di Fabro vuole che la posizione gnoseologica di Rahner conduca inevitabilmente all'immanentismo, allo storicismo, all'orizzontalismo, alla negazione della metafisica e della trascendenza. I pericoli di una tale posizione sarebbero perciò gravissimi.⁹⁸

⁹⁵ Ivi, p. 34. Cf. anche p. 89: «Come l'idealismo ha tolto il peso frenante della materia e cosa in sé che Kant lasciava accanto alla forma e al fenomeno, così la filosofia contemporanea ha liberato l'assolutezza dell'atto dalla gabbia del "sistema": è l'orizzontalismo antropologico. In questa linea s'è messo decisamente Rahner: contrastato prima del concilio, per poi diventare il portabandiera della nuova versione nordica del cristianesimo immanentistico».

⁹⁶ Cf. ivi, p. 15.

⁹⁷ Ivi, p. 16.

⁹⁸ Cf. ivi, p. 203, «Con la sua versatilità eccezionale,... pronta a dare il suo contributo su tutti i problemi del momento, Rahner sa come pochi captare nell'atmosfera le istanze dell'uomo d'oggi, ingolfato nella civiltà dei consumi e restio ad accettare posizioni assolute sull'Assoluto sia in teologia sia nella morale e nella disciplina... Con una abilità e nebulosità dialettica attinta alla tradizione idealistica che ha orrore dell'*aut-aut* evangelico e sa evitare ogni presa di posizione netta, egli tiene in ascolto e in soggezione non solo turbe di filosofi e teologi, professionisti e

Ma la cosa più sorprendente è che la posizione di Rahner sia ormai posta in dubbio (anche se con motivazioni ben diverse da quelle di Fabro) da un allievo fedele come Metz. Non si tratta di dubbi mossi necessariamente *contro* l'impostazione di Rahner, ma piuttosto di osservazioni che richiedono un necessario sviluppo della teologia del nostro autore. La teologia trascendentale rischia secondo Metz di usare categorie troppo individualistiche e «private»: «Questo modo di concepire l'uomo, in una visuale trascendentale e antropologica, come l'essere dell'assoluta trascendenza verso Dio, non rischia forse di riportare la salvezza, che deve essere realizzata storicamente, al problema della libera accettazione o del rifiuto, da parte del singolo uomo, di questa sua dimensione essenziale? E non ci si espone così al pericolo che il problema della salvezza diventi un affare troppo privato cosicché la storia della salvezza stessa venga ad essere concepita trascurando il mondo, togliendo troppo frettolosamente tutta la sua urgenza al conflitto storico universale riguardante l'uomo?».⁹⁹

È giusto liberare la teologia dal vecchio impianto cosmocentrico, ma solo se questo non significa privarla del suo spessore mondano che per Metz è uno spessore politico e sociale. Non sarebbe quindi opportuna una conversione della teologia trascendentale della persona e dell'esistenza in «teologia politica»? «Nell'ora della secolarizzazione, l'unica teologia in grado di spiegare sia la speranza cristiana che le speranze terrene non è una teologia del cosmo né una teologia trascendentale dell'esistenza umana, ma una *teologia politica*, cioè una teologia che prenda sul serio la dimensione sociale e politica dell'esistenza umana nelle modalità in cui viene compresa oggi».¹⁰⁰

Che dire di queste posizioni critiche nei confronti di Rahner? Non abbiamo certo la competenza tomistica per

dilettanti — obliosi ormai della *via Augustini et Thomae!* — ma sembra intimorire la stessa gerarchia con l'ariete delle sue *Theologische Schriften*... che hanno ormai invaso il mondo».

⁹⁹ METZ J.B., *Karl Rahner, in Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert*, Stuttgart-Olten 1978 (tr.it., *Lessico dei teologi del sec. XX*, MyS XII, Brescia 1978, pp. 536-537).

¹⁰⁰ GEFFRÈ C., o.c., p. 52.

smentire o confermare un'autorità come C. Fabro e giudicare se sia vera la sua pesante accusa di manipolazione di testi, distorsione di significati, interpretazione anacronistica degli orientamenti di s. Tommaso che egli rivolge a Rahner, ma ci sembra invece doveroso ritenere per lo meno frettolosa l'accusa di immanentismo che egli imputa al nostro autore. Fabro fa bene a difendere l'integrità del tomismo ortodosso (anche se altrettanto legittima mi sembra l'opzione di Rahner per un «tomismo dinamico») ma non può commettere nei confronti di Rahner lo stesso errore che egli rimprovera al teologo tedesco nei confronti di s. Tommaso: non può cioè interpretare Rahner con le «sue» categorie tomistiche e così concludere che il pensatore tedesco rigetta la trascendenza e conduce all'orizzontalismo la teologia.

Questo non è vero se si coglie la prospettiva trascendentale nel suo vero senso: se si vede questo strutturale auto-trascendersi dell'uomo come un'incessante apertura a Dio, che però non viene mai costretto entro le nostre categorie sempre precarie e *storiche*. Più puntuali le obiezioni di von Balthasar, soprattutto se non rigettano in maniera drastica e assoluta ogni auto-comprensione dell'uomo come parte essa stessa della rivelazione, ma richiamano semplicemente dalla tentazione di dedurre l'assoluta novità del Cristo storico e della sua salvezza da categorie meramente trascendentali. Per quanto riguarda l'obiezione di Metz essa non si pone in realtà contro le tesi di Rahner, ma ne presenta degli sviluppi che Rahner stesso aveva intuito. Importante è che l'accentuazione della dimensione politica della teologia non porti ad annullare la peculiarità della dimensione individuale della fede che ogni teologia è sempre chiamata a proporre.

III

LA MORTE NELLA SUA REALTÀ DIALETTICA E NELLA SUA NATURA «VELATA»

1. Premessa

Nella poderosa produzione teologica ¹ di Karl Rahner il tema della morte non occupa uno spazio di certo marginale o limitato. E ciò non solo perché il teologo tedesco vi ha dedicato esplicitamente un'opera ² compresa nella collana delle «Quaestiones disputatae»,³ oltre a svolgere lo stesso tema in altri saggi, articoli e voci per enciclopedie e dizionari teologici, ma soprattutto perché è lo stesso orientamento antropologico di Rahner, debitore per molti aspetti del pensiero di Martin Heidegger, a vedere nella morte una singolare e significativa chiave ermeneutica della proposta

¹ La bibliografia di Karl Rahner sfiora ormai i tremila titoli. Cf. BLEISTEIN R.-KLINGER E. (ed.), *Bibliographie Karl Rahner 1924-1969*, Freiburg i.B. 1969 e BLEISTEIN R. (a cura di), *Bibliographie Karl Rahner 1969-1974*, Freiburg i.B. 1974.

² RAHNER K., *Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium*, Basel 1961, pubblicato nella presente forma come articolo in ZKTh 79 (1957), pp. 1-44. Lo scritto era già apparso, con lo stesso titolo, ma in forma più ridotta e con diversa struttura in *Synopsis. Studien aus Medizin und Naturwissenschaft*, Heft 3, Hamburg 1949, pp. 87-112. L'articolo sulla «teologia del martirio» era stato pubblicato in precedenza nello *Stifter-Jahrbuch V*, a cura di TREIDEL H., Gräfling bei München 1957, pp. 251-263 (tr.it. nelle «Quaestiones Disputatae»: RAHNER K., *Sulla teologia della morte. Con una digressione sul martirio*, Brescia 1966). A buon diritto l'opera è definita da Filippo Costa: «Una delle più approfondite trattazioni sulla morte, nel campo cattolico» in COSTA F., *La morte secondo Karl Rahner*, compreso nel testo su Heidegger e la teologia, Ravenna 1974, p. 99. D'ora in poi citeremo l'opera, che è alla base del nostro studio, con le iniziali maiuscole del titolo dell'edizione italiana: T.M. (= *Sulla Teologia della morte*).

³ Dirette da RAHNER K. e SCHLIER H. e pubblicate dalla Herder di Freiburg i.B.; l'ed. it. è pubblicata dalla Morcelliana di Brescia.

teologica in tutta la sua estensione: «In definitiva infatti, non esiste alcun momento di antropologia cristiana che — per essere cristianamente inteso — non debba venir confrontato con la dottrina della morte evoluta entro il quadro di una concezione cristiana, non importa se questo sia il caso della teologia tradizionale. L'intera esistenza umana è orientata alla morte, e questo momento decisivo in definitiva va accolto in ogni trattato che abbia per oggetto una dimensione dell'esistenza umana, in una teologia dello spirito e della conoscenza, in una teologia della libertà, in una teologia della compartecipazione umana e dell'amore, in una descrizione cristiana delle attuazioni fondamentali dell'esistenza dell'uomo (angoscia, speranza, gioia, disperazione, fiducia ecc...), poiché questo «essere per la morte» connota tutto ciò che è presente nella vita umana e comunica ad esso la sua problematica, l'apertura al mistero e il suo rigore ultimo».⁴

2. Il metodo

Prima di proporre una tematizzazione diretta della «teologia della morte», Karl Rahner si sente obbligato a fornire, pur in maniera schematica, alcune «annotazioni preliminari»⁵ di carattere metodologico, sia per quanto riguarda i rapporti tra fede e ricerca teologica, sia, con particolare accentuazione, in merito alle norme imprescindibili per una corretta indagine teologica in ambito cattolico.

Fede e teologia si pongono per Rahner su un piano indubbiamente diverso, ma ciò non toglie che sono l'una per l'altra essenziali.

Sono diverse perché la fede è «il sì di tutto l'uomo al messaggio di Dio, che egli ascolta dalla bocca della chiesa come parola di Dio stesso»,⁶ mentre la teologia è «una ricerca, condotta con metodo, per comprendere in maniera

⁴ RAHNER K., *Das christliche sterben*, in FEINER J.-LÖHRER M. (edd.), *MyS V,I*, Einsiedeln 1976 (tr.it. *MyS 10*, Brescia 1978, p. 559).

⁵ RAHNER K., *T.M.*, p. 9.

⁶ *Ivi*.

riflessa ciò che è stato appreso come messaggio di Dio e accettato con fede».⁷

Sono altresì reciprocamente essenziali «poiché la parola di Dio può essere accettata con fede solo se in qualche modo capita».⁸ Non si dà quindi fede senza una qualche dimensione ermeneutica, né vera teologia senza un autentico atteggiamento di fede: «Non c'è fede assolutamente senza teologia, e quest'ultima non è mai senza fede: essa presuppone infatti che la parola di Dio sia stata "udita"».⁹

Fede e teologia si diversificano però ulteriormente per il fatto che «la misura e l'ambito della comprensione riflessa, conseguita attraverso un metodico studio scientifico, del messaggio di Dio già "udito" e creduto possono essere molto diversi» e soprattutto nella loro attendibilità ed esattezza «più o meno garantiti dalla chiesa».¹⁰ In altri termini, la ricerca teologica si pone sul piano di una comprensione e traduzione problematica del messaggio, mai esaustiva di esso e soprattutto carica di una permanente precarietà di risultati che solo il magistero può confortare o respingere.¹¹

Il tema della morte si pone decisamente all'incrocio di fede e teologia, inerisce ad entrambe e proprio su questa base solleva immediatamente una «difficoltà metodologica»: «...il teologo cattolico, dovendo... parlare della morte, deve cercare di dire, il più chiaramente possibile, solo quello che è materia espressa di fede, direttamente riscontrabile nella dottrina della chiesa e della sacra scrittura...? Oppure deve anche... consentire a chi lo segue di gettare uno sguardo sul

⁷ Ivi.

⁸ Ivi.

⁹ Ivi.

¹⁰ Ivi.

¹¹ Una descrizione felice di questa realtà propria della teologia che investe a sua volta la dimensione per così dire «esistenziale» del teologo stesso si trova in RAHNER K., *Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik* pubblicato negli SZT VIII, Einsiedeln 1967 (tr.it., *Dottrina su Dio nella dottrina*, in *Nuovi Saggi*, vol. III, Roma 1969, p. 214): «E quando avremo parlato (rivolgendo a Dio i nostri quesiti teologici) dovremo di nuovo tacere adorando, bere sorso dietro sorso il calice di una quotidianità senza Dio, aspettare la morte, essere grati per le gioie della vita, accettarla cioè come un destino di amore, sopportare la «theologia viatoris et crucis», finché non brillerà la luce eterna. Ora vaghiamo ancora nell'incertezza, non abbiamo rifugio sicuro nemmeno nel pensiero, siamo viandanti anche nella teologia. Ma è giusto che sia così».

¹² RAHNER K., T.M., p. 9.

suo più ampio studio teologico, nel quale, senza un'immediata garanzia di riuscita da parte della Scrittura e del magistero della chiesa, egli cerca di capire ancora meglio ciò che lui stesso ha "udito"?». ¹²

Le due possibilità di assunto: l'esposizione accurata dei dogmi inerenti alla morte, propri del messaggio e della dottrina e l'indagine ermeneutica condotta con obiettivi sistematici, ¹³ sono in qualche modo non disgiungibili, data la correlazione strutturale appena affermata tra fede e teologia, contenuti del messaggio e loro esplicita comprensione. Dal momento però che «non sono tuttavia assolutamente la stessa cosa... si può scegliere». ¹⁴

Rahner non sottovaluta affatto l'importanza cruciale di raccogliere, ordinare, fissare le varie affermazioni sulla morte che hanno carattere dogmatico, ma per quanto lo riguarda opta per il secondo tipo di indagine, quella cioè di carattere ermeneutico ed esplicitamente teologico: «Pur rendendoci conto che anche il primo tema, cioè l'esposizione più obiettiva possibile di tutto quello che le fonti di fede direttamente ed esplicitamente dicono della morte, sarebbe vasto abbastanza, vogliamo tuttavia tentare la seconda impresa... cioè una teologia, nel vero significato della parola, sulla morte». ¹⁵ Una scelta dettata anche dal fatto che, solo offrendo una idonea comprensione teologica delle proposizioni di fede sulla morte, l'adesione ad esse può essere più adeguata e consapevole. ¹⁶

Giustificata l'opzione fondamentale della sua indagine Rahner accenna ora al metodo, con cui un teologo cattolico può coerentemente sviluppare le proprie ipotesi. Importante, secondo un tale metodo, è evitare ogni sperimentalismo teologico che sfoci in affermazioni magari teoricamente

¹³ Sugli obiettivi sistematici dell'indagine ermeneutica cf. RAHNER K., T.M., p. 10: «... arrivare... ad una comprensione che accordi le singole proposizioni, che le confronti con altre cognizioni e che raggiunga una maggiore precisione di concetto».

¹⁴ Ivi.

¹⁵ Ivi.

¹⁶ Sull'essenzialità dell'interpretazione teologica per la stessa adesione di fede alla prospettiva cristiana sulla morte cf. ivi: «... in tal modo si può arrivare... a comprendere le proposizioni di fede della chiesa sulla morte in una maniera che non sarebbe forse così profonda, se non si facesse che presentare, semplicemente, solo questa precisa dottrina di fede».

suggestive, ma prive di un supporto sufficiente nei dati di fede. L'interpretazione teologica non può mai cadere nella mera opinabilità di un'asserzione individuale: «Il teologo cattolico nelle sue riflessioni prende le mosse dalle dottrine della chiesa, quali sono presentate al fedele, e perciò anche al teologo stesso, dal magistero della chiesa... come contenuto della rivelazione nella Scrittura e nella tradizione. Questa dottrina ufficiale della chiesa è per il teologo, dopo che egli l'ha stabilita (cosa che naturalmente si presenta anche come un compito essenziale e, a seconda del soggetto, talvolta pure difficile), *un indiscutibile presupposto*, che egli deve semplicemente accettare».¹⁷

In definitiva non esiste secondo l'impostazione di Rahner una libera interpretazione e un libero «sentire» il messaggio; esso è quale è fissato dal magistero e solo su questa base di *con-sentire* con la chiesa nel suo mistero di gerarchia e carismi può innestarsi la ricerca teologica che è *interpretazione*, non *discussione* dei dogmi, obiettivazione sistematica di essi, non interpolazione, e i cui risultati sono pur sempre affidati a un esplicito «consensus ecclesiae».

Questo può determinare una discontinuità tra l'apparente immediatezza e semplicità del dogma e l'oscurità, l'incompletezza, la problematicità della sua interpretazione.¹⁸

Una tale discontinuità è accentuata poi dal fatto che la comprensione teologica richiede strumentazioni concettuali extra-teologiche, attinte particolarmente dalla filosofia: «...una tale teologia "teoretica" sui dati della dottrina della chiesa non è possibile, se non ci si serve, espressamente o tacitamente, coscientemente o incoscientemente, di metodi, concetti, intuizioni e teoremi extrateologici, ossia metafisici».¹⁹

¹⁷ Ivi. Efficace e chiarissimo, a questo proposito, l'esempio proposto subito dopo: «Come il risultato dell'esperimento per il fisico teorico, similmente per il teologo la dottrina ufficiale della chiesa è *un* dato di fatto, in base al quale egli svolge il suo pensiero, non un'opinione sulla quale egli intavoli una disputa».

¹⁸ Cf. ivi, p. 11: «... è anche evidente che la teologia «teoretica» può presentare molte cose oscure, incomplete, problematiche riguardo un certo insieme di problemi, anche se il punto di partenza, cioè i dati precisi della dottrina della chiesa — sempre che siano riscontrabili — è forse relativamente semplice e chiaro...».

¹⁹ Ivi.

Perciò la ricerca sulla teologia della morte è estremamente aperta e problematica e ben si addice ad essere una «quaestio disputata»: per ora è più un porre interrogativi che un offrire reali risposte.²⁰

Proponendo una sintesi conclusiva del suo metodo, Rahner lo articola in due momenti essenziali: anzitutto una fissazione o puntualizzazione del dogma per poi giungere in un secondo momento alla sua interpretazione: «Dal punto di vista del metodo, dunque, avanziamo sempre in modo da presentare ordinatamente e brevemente dei dati fissi del dogma ecclesiastico sulla morte. Cerchiamo quindi di penetrare più a fondo e nelle più vaste problematiche e speculazioni teologiche, che da ognuno di questi dati derivano o che ad essi si possono riallacciare».²¹

Il pregio di un tale modo di procedere è nel permettere una penetrazione significativa del contenuto dei dogmi sulla morte, non certo quello di permettere una sistematica teorizzazione teologica della morte. Né il messaggio rivelato, né la dottrina della chiesa seguono infatti un modulo sistematico. «Se noi prendiamo come filo conduttore per le nostre riflessioni i dati immediati dell'espresso dogma di fede sulla morte, non ne può facilmente risultare un insieme sistematico di una teologia della morte. Possiamo in certo qual modo tentare, in piccole imprese isolate, soltanto delle puntate in avanti in un campo che si conosce solo con poca chiarezza, non possiamo certo farne un rilievo cartografico».²² In caso contrario, nella ricerca di una impossibile sistematicità (almeno con i dati dogmatici), dovremmo porre in primo piano «teoremi teologici privati», subordinando ad essi gli stessi insegnamenti del magistero.

Si dà comunque, anche con i soli dati dottrinali sulla

²⁰ Ivi: «Non deve quindi destar meraviglia, se ciò che si potrà dire sarà per lunghi tratti un inventariare questioni teologiche, piuttosto che risposte, e forse sarà addirittura il frammento di un tale inventario».

²¹ Ivi, p. 12. Allo stesso modo esplicita il metodo rahneriano RUIZ DE LA PEÑA J.L. nel commento all'opera di Rahner in *El hombre y su muerte. Antropología teológica actual*, Burgos 1971, p. 230: «En cuanto al método, se sigue la serie de datos que el magisterio ofrece, intentando a partir de ellos la penetración en profundidad de lo que allí se enseña».

²² RAHNER K., T.M., p. 13.

morte «una certa articolazione oggettiva»:²³ esistono infatti proposizioni di fede sulla morte «che interessano ogni morte dell'uomo»,²⁴ esistenzialmente — per così dire — neutrali, altre invece esistenzialmente impegnative che «qualificano la morte in una maniera, nella quale non tutti ne muoiono»²⁵ allo stesso modo.²⁶

3. La morte come avvenimento che interessa tutto l'uomo

Rahner premette a tutte le considerazioni che andrà svolgendo sulla morte un'affermazione fondamentale che a un tempo lo pone al di fuori di una tradizione teologica platonizzante e qualifica la sua ricerca nell'ambito della nuova teologia della morte sensibile alle sollecitazioni del pensiero contemporaneo: «La morte è un avvenimento che, in un senso preciso che dovremo appunto stabilire, interessa tutto l'uomo».²⁷

Un'affermazione, questa, che si radica nella visione dell'uomo propria della Bibbia e trova sviluppo e risonanza nell'antropologia rahneriana. Così nell'antico testamento: «L'uomo... possiede un'essenza e una storia unitaria, niente affatto dualistica e platonica, e il mondo è visto in partenza come ambiente a lui destinato. Egli proviene dalla terra; anche nella Scrittura... è già presentato semplicemente come prodotto del cosmo materiale.

Certo, la Scrittura lo considera anche come interlocutore responsabile e spirituale di Dio, direttamente chiamato da lui, ma non per questo essa lo scinde, nella paradossale duplicità della sua origine, in due realtà indipendenti l'una dall'altra, chiamate spirito e materia. Di conseguenza per la

²³ Ivi.

²⁴ Ivi.

²⁵ Ivi.

²⁶ Di qui Rahner trae lo schema delle proprie considerazioni successive:

I. La morte come avvenimento comune a tutti;

II La morte come avvenimento decisivo per il peccatore, in cui la sua perdizione trova compiuta espressione;

III. La morte come culmine dell'appropriazione della salvezza di Cristo.

²⁷ RAHNER K., T.M., p. 15.

Scrittura, specialmente per l'antico testamento, tutto l'uomo è coinvolto dalla morte...». ²⁸

Ma una tale visione è dell'intera Scrittura: «... per tutta la Scrittura l'uomo è un essere così unitario, che essa non può limitare l'esigenza assoluta di vita, che costituisce la profondità della sua esistenza, alla sua «anima» in modo tale che la storia della vita e della morte sia semplicemente una storia del rapporto di un'anima «immortale» a Dio». ²⁹

Ma chi è l'uomo per Rahner, una volta affermato che con tutta la sua realtà è esposto alla morte? Quale antropologia è sottesa a una tale affermazione? Ci troviamo così di fronte ad uno degli sguardi più singolari e significativi dell'intera antropologia del teologo tedesco: «L'uomo è un'unità di *natura e di persona*, cioè un essere che da una parte possiede un patrimonio ontologico precostituito alla decisione libera e personale, avente le sue leggi determinate e di conseguenza uno sviluppo necessario, e che dall'altra dispone liberamente di sé, che quindi, quale nella sua libertà vuole intendersi, tale essere è definitivamente. La morte è pertanto al tempo stesso evento naturale e personale». ³⁰

²⁸ RAHNER K., *Die Einheit vom Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis*, in SZT VI, Ensiedeln 1965 (tr. it. *L'unità vigente tra spirito e materia*, in Nuovi Saggi, I, Roma 1968, pp. 267-268).

²⁹ RAHNER K., *Vom Geheimnis des Leben*, SZT VI (tr. it. *Il mistero della vita*, o.c., p. 246). Nella stessa linea di Rahner, Bof G. approfondisce la realtà unitaria dell'uomo investito dalla morte nella prospettiva di s. Paolo, cf. *Dizionario teologico interdisciplinare*, vol. II, Torino 1977, p. 593: «Il significato di accadimento naturale, di necessità biologica, che nella nostra mentalità è attribuito alla morte, insieme con l'interpretazione della morte in una struttura concettuale di derivazione dalla dottrina dualistica del platonismo, minaccia la possibilità di una precisa intelligenza della concezione paolina» e ancora p. 594: «Paolo non spiega la morte come un fenomeno, che si dispieghi alla superficie della nostra esistenza umana. La morte ci tocca. Come siamo completamente peccatori, così moriamo completamente. La morte non è il passaggio dell'anima attraverso una porta oscura...».

³⁰ RAHNER K., *Tod*, in RAHNER K.-DARLAP A. (edd.), SM IV, *Theologisches Lexikon für die Praxis*, Freiburg 1967-1969 (tr. it. *Morte*, SM V, Brescia 1976, p. 531). I termini «natura» e «persona» ci sollecitano (oltre agli evidenti richiami alla terminologia propria della tradizione scolastica) riferimenti heideggeriani, identificabili con le espressioni di Heidegger «Befindlichkeit» e «Verstehen». Così RUIZ DE LA PEÑA J.L., o.c., p. 226, nota 50: «Dado que el propio Rahner nos pone sobre la pista, no es difícil identificar estos conceptos con los expresados por Heidegger con los términos "Befindlichkeit" "Verstehen"». Ricordiamo che nella traduzione di Chiodi di *Sein und Zeit* tali termini divengono rispettivamente «situazione emotiva» e «comprensione», cf. HEIDEGGER M., *Essere e tempo*, Milano 1970, p. 682 e 675.

La morte investe senza dubbio la «datità» umana, quella dimensione ontologica che l'uomo non può attribuirsi, ma che gli è stata assegnata, quelle leggi inderogabili «imposte in precedenza» e sulle quali egli «deve regolare le sue decisioni»³¹ ma non risparmia il livello «personale», dove l'uomo si qualifica nella libertà, cioè nel «potere di disporre della propria realtà e di plasmare il proprio essere e la propria vita per mezzo di una decisione intima».³²

L'evento della morte quindi tocca l'uomo non solo nella sua «vita materiale-biologica», ma penetra «autocoscienza, ... libertà, responsabilità, amore, fedeltà» di un «uomo consapevole che il proprio esistere è nelle mani della sua autocoscienza e della sua libertà».³³

Sulla base di questa lettura antropologica, Rahner stigmatizza duramente chi volesse confinare la morte unicamente in ambito naturale, ritenendo di poterne escludere la sfera personale. Un modello tipico di un tale atteggiamento è lo «stoicismo» di chi «pone a tale distanza la persona dalla natura, da abbandonare con indifferenza e impassibilità la natura al suo destino».³⁴ In questo modo «la realtà della morte verrebbe disconosciuta... in forza di una dicotomia antropologica» per cui la morte riguarderebbe «soltanto il cosiddetto corpo dell'uomo, mentre la cosiddetta anima, almeno quando assume coraggiosamente un atteggiamento stoico e superiore, potrebbe guardare dall'alto, imperturbabile e non toccata, lo svolgimento del destino nel cosiddetto corpo, che è stato fino ad allora il suo partner. Noi dobbiamo certo distinguere diversi momenti e diverse dimensioni di natura plurale nell'uomo... tuttavia l'uomo è uno nel suo essere e nel suo agire e la morte lo riguarda tutto».³⁵

³¹ RAHNER K., *Passion und Ascese*, in SZT III, Einsiedeln 1956 (tr.it. *Il patire e l'ascesi*, in *Saggi di spiritualità*, Roma 1966, p. 115).

³² Ivi.

³³ RAHNER K., *Theologische Erwägungen über den Eintritt des Todes*, in SZT IX, Einsiedeln 1970 (tr.it. *Considerazioni teologiche sul subentrare della morte*, in *Nuovi Saggi*, vol. IV, Roma 1972, p. 399).

³⁴ RAHNER K., *Il patire e l'ascesi*, o.c., p. 118.

³⁵ RAHNER K., *Zu einer Theologie des Todes*, in SZT X, Einsiedeln 1972 (tr.it. *Su una teologia della morte*, in *Nuovi Saggi*, vol. V, Roma 1975, p. 255).

Cf. anche RAHNER K., *Il patire e l'ascesi*, o.c., pp. 118-119: «... la persona finita è sempre nello stesso tempo natura. Nell'esistenza concreta dell'uomo non v'è alcun

Nel corso successivo delle sue riflessioni, oltre a un'ulteriore digressione preliminare sull'universalità della morte, Rahner dovrà sviluppare ciò che qui è stato postulato: esplicitare cioè in che senso la morte costituisca un evento naturale e in quale senso un evento di carattere personale. Il tutto, rimanendo fedele alle premesse iniziali di metodo, per cui sarà a partire dai dati stessi del dogma che la morte verrà caratterizzata nei suoi aspetti naturali e personali.

4. Universalità della morte³⁶

Il primo asserto dogmatico, la prima «cifra cattolica»,³⁷ da cui Rahner prende le mosse è quello dell'«universalità della morte». È questa una verità solo «apparentemente lapalissiana». ³⁸ In realtà a uno sguardo più attento «implica molti problemi teologici». ³⁹

L'enunciato del magistero parla di un'universalità della morte pari a quella del peccato originale. In realtà la Bibbia conosce delle eccezioni a questa suprema legge universale: un'esclusione, sotto forma di privilegio, dalla morte, sembra assegnata nell'antico testamento ad Enoch ed Elia,⁴⁰ così come s. Paolo attribuisce un'esenzione dalla morte a coloro che si troveranno ancora in vita al momento della fine del mondo e del ritorno di Cristo.⁴¹ Costoro farebbero il loro

elemento, comunque lo si chiami, spirito, «scintilla animae», io, soggetto autonomo, che non possa esser raggiunto in se stesso dal destino della natura nella persona. Questa stessa è colta dal destino della natura, perché le possibilità dell'essere personale poggiano sempre in maniera esistenziale su quelle della natura e perciò sono coinvolte dalla sua passibilità. Non si può conseguire una vittoria definitiva... sulla sofferenza (e sulla morte), confinandole nella pura natura e costituendo la persona assolutamente autonoma e intangibile. La persona stessa è e resta in quanto tale aperta al mondo e quindi alla sofferenza (e alla morte)».

³⁶ Il tema è svolto soprattutto in RAHNER K., T.M., pp. 15 e 17 e in RAHNER K., *Über das christliche Sterben*, in SZT VII, Einsiedeln 1966 (tr.it. *La morte cristiana*, in *Nuovi Saggi*, vol. II, Roma 1968, pp. 348-351). Cf. anche l'esposizione in RUIZ DE LA PEÑA J.L., o.c., pp. 231-232.

³⁷ L'espressione suggestiva, che ricorda il linguaggio di K. Jaspers, si deve a COSTA F. (o.c., p. 100).

³⁸ RAHNER K., *Su una teologia della morte*, o.c., p. 244.

³⁹ Ivi.

⁴⁰ Per le vicende di Elia e di Enoch cf. rispettivamente 2Re 2,11-13 e Sir 44,16.

⁴¹ Cf. 1Cor 15,51 e 1Ts 4,14ss.

ingresso, in certo modo «da vivi» nel compimento decisivo della storia universale e nella condizione corporea definitivamente trasfigurata. Rahner cerca di superare tali problemi, esegetici oltre che teologici, senza rinunciare all'asserto dogmatico fondamentale del carattere universale della morte. Per quanto riguarda Enoch ed Elia la questione suonerebbe oggi «inconsistente, dato il genere letterario di questi vecchi racconti»,⁴² mentre le affermazioni di s. Paolo non escluderebbero la morte, per gli ultimi esponenti del genere umano, almeno la «morte», che costituisce per tutti il compimento voluto da Dio per la storia di libertà». ⁴³

Ma sgomberato il campo da questi problemi particolari, rimane il fatto che ogni uomo è sottoposto alla legge di morte e va incontro con la pienezza del suo essere ad essa. Una tale affermazione sembra esprimere una «verità banale», la pura e semplice «ripetizione di una esperienza umana naturale ed universale». ⁴⁴ Eppure non si esaurisce in questo. Giustamente G. Bof definisce come una soluzione almeno «improbabile» limitarne la «portata dogmatica... all'universalità della morte come fatto biologico o fisico». ⁴⁵

Esistono tre motivazioni essenziali che impediscono di identificare il dogma di fede sull'universalità della morte con la certezza induttiva ed esperienziale del fatto che «per ora» tutti muoiono; non si dà o perlomeno non si è ancora dato che qualcuno non muoia.

È diversa anzitutto la fonte, che non è più la certificazione sempre provvisoria e problematica della nostra esperienza, ma la Parola stessa, rivelatrice di Dio. Diversa è anche l'estensione di una tale affermazione sull'universalità della morte: se il cristianesimo la «fondasse sull'esperienza universale della biologia e della medicina», nulla impedirebbe di «pensare che essa è valsa fino adesso, ma può essere

⁴² RAHNER K., *Il morire cristiano*, in MyS, o.c., p. 571.

⁴³ Ivi. Un'ulteriore spiegazione in RAHNER K., *Morte*, in SM V, p. 532: «Anche coloro che secondo 1Cor 15,51 vengono colti in vita dal ritorno di Cristo debbono conseguire la vita eterna passando attraverso una radicale "trasformazione", che, quanto alla res, è la stessa cosa della morte».

⁴⁴ RAHNER K., *La morte cristiana*, cit, p. 348.

⁴⁵ BOF G., o.c., p. 601.

abrogata, come è stata superata l'affermazione valida per il passato, secondo cui molti uomini muoiono di peste. Forse in seguito potrà la medicina riuscire ad eliminare la morte come un "disordine", come la si è già chiamata, perché propriamente nessun biologo può dire perché una cellula o un complesso di cellule non potrebbe vivere un tempo indefinito. L'affermazione del cristianesimo comporta invece "una validità assoluta"». ⁴⁶

Infine c'è una terza motivazione, certamente decisiva per stabilire la radicale diversità tra dogma e affermazione induttiva, che viene alla luce nel momento in cui si cercano le radici, i «perché» profondi di un tale universale «dover morire». Radici e «perché» che difficilmente troviamo nell'irrisolto problema «di una motivazione puramente biologica della necessità del morire» e che la rivelazione rintraccia nell'«essere-persona dell'uomo spirituale» e nella sua «relazione con Dio». ⁴⁷

Bisognerà quindi riandare all'essenza dell'uomo, alla sua complessiva identità antropologica e nello stesso tempo ripercorrere la storia delle origini, nella quale si è relazionato a Dio e ha posto le premesse per la successiva storia umana. Il morire è nell'essenza dell'uomo: «All'uomo non "capita" solo di morire come capita a un vaso prezioso di essere mandato in frantumi contro la sua essenza e la sua disposizione. L'uomo è piuttosto mortale dal suo intimo, la sua essenza è avviata alla morte dall'interno, per un motivo più profondo di quello puramente biologico». ⁴⁸

La radice più profonda di questo «esser-votati» alla morte è rintracciata da Rahner nella «libertà dello spirito». ⁴⁹ È la libertà dello spirito a rendere l'uomo mortale: la mortalità biologica, in fondo, non è che la manifestazione, il rendere esplicito e concreto quell'essere-mortali che è al fondo della libertà dello spirito. Rahner cerca di spiegare in maniera più evidente una tale affermazione, anzitutto delineando il carattere proprio della libertà che «non è la possibilità di fare

⁴⁶ RAHNER K., *La morte cristiana*, o.c., p. 349.

⁴⁷ RAHNER K., T.M., p. 16.

⁴⁸ RAHNER K., *La morte cristiana*, o.c., p. 349.

⁴⁹ Ivi.

sempre e di nuovo questo o quello, ma la possibilità della posizione di un atto definitivamente valido e insuperabile, del divenire autonomo di ciò che deve permanere e non deve passare, della proclamazione di una realtà irrevocabile».⁵⁰ Una libertà che, come la tela di Penelope, potesse produrre solamente ciò che essa stessa può di nuovo annullare, comprenderebbe solo atti indifferenti e vuoti, eternamente rivedibili... Sarebbe la misera libertà di un dover vagare incessantemente «per sua condanna, senza patria e senza meta».⁵¹ Ma l'uomo è una persona libera e in quanto tale dispone di sé in maniera definitiva, contribuisce a quello che sarà il suo stato definitivo, perfetto e irrevocabile.

La «corporalità», nella quale l'uomo pone e realizza il suo atto vitale personale è creata in modo tale, secondo il teologo tedesco, «da essere la dimensione di ciò che procede oltre».⁵² In altri termini nella «corporalità» realizziamo la dimensione propria della libertà come divenire, non possiamo porre in essa le dimensioni della «libertà attuata o del perfezionamento reso definitivo».⁵³ Perciò «entrando la libertà nella dimensione del divenire aperto per attuare se stessa, prende questa corporalità per superarla nel proprio perfezionamento; vuole averla mortale, per poter essere essa stessa la vera immortalità, che non è l'indefinito procedere nel tempo, ma lo stato definitivo di ciò che è fatto una volta per sempre ed è così intemporale ed eterno».⁵⁴

La volontà stessa, quindi, la libertà nella sua accezione più profonda, si riferisce inevitabilmente alla morte: non può infatti che volere la fine di ciò che è continuo rimando nel tempo, continuo aggiornamento e messa in discussione, per divenire perfezione pura e stabile.

In realtà è solo alla superficie della nostra coscienza la paura, il timore della morte; nel profondo tutti desideriamo che cessi questo stato ambiguo e imperfetto per raggiungere la luce della perfezione e delle definitività. «Saremmo come

⁵⁰ Ivi.

⁵¹ Ivi, p. 350.

⁵² Ivi.

⁵³ Ivi.

⁵⁴ Ivi.

dei dannati nello stesso istante in cui ci si dicesse che in futuro si andrà sempre avanti come per il passato e sarebbe cancellata la dignità dei momenti passati consistente nell'unica possibilità di decisione, che non torna indietro, perché l'atto libero produce qualcosa di permanente».⁵⁵

Questo nostro dover morire per perfezionarci ed elevarci sulla transitorietà del tempo e pervenire così allo stato definitivo di ciò che la nostra libertà ha prodotto in maniera irreversibile «è meglio» di quel «divenire, che chiamiamo la nostra vita presente».⁵⁶

La morte si iscrive in questo senso in una logica *naturale*, coerente all'essenza, alla natura dell'uomo «in quanto genera lo stato definitivo libero, cui la volontà primigenia dell'uomo aspira».⁵⁷ In caso contrario la vita cadrebbe in una prospettiva assurda: nessun significato sarebbe attingibile, ogni libera opzione avrebbe il carattere del «gioco», che può sempre rinnovarsi come anche essere sospeso o rigettato.

Ma c'è una seconda ragione profonda, che ben più di processi chimici o biologici, giustifica il destino universale di morte cui l'uomo è sottoposto: *l'uomo muore perché è peccatore* e all'inverso l'universalità della morte procede dall'universalità del peccato cui l'uomo è soggetto.⁵⁸

Di fronte alla problematicità estrema di spiegare sul piano meramente scientifico e biologico il perché della morte (la morte come inconveniente biologico o come strutturalmente inscritta in un organismo vivente?), la risposta della teologia che afferma la morte come «*stipendium peccati*» seguendo l'espressione di s. Paolo rimane l'unica proponibile ed efficace: «Se la biologia non sa "veramente" perché ogni vita e in particolare l'uomo muoia, la motivazione che la fede dà della morte, riconducendola alla catastrofe morale dell'umanità, è l'unica motivazione della inconfutabile universalità della morte dell'uomo».⁵⁹

⁵⁵ Ivi.

⁵⁶ Ivi, p. 351..

⁵⁷ Ivi.

⁵⁸ RAHNER K., T.M., p. 16: «Poiché ogni uomo è peccatore, ogni uomo deve morire e all'incontro: "Nel fatto che ognuno muore si rivela durissimamente all'esperienza dell'uomo, come egli sia universalmente soggetto al peccato"».

⁵⁹ RAHNER K., *Morte*, SM V, p. 531.

Non solo, ma ci offre anche la certezza che la legge di questo tragico inizio nella caduta e le sue insuperabili conseguenze non saranno certo vinte con manipolazioni tecnico-scientifiche e quindi «il dover morire farà sempre parte delle potenzialità necessarie dell'esistenza, e... la morte non potrà mai venir abolita». ⁶⁰

Rahner pone anche l'ipotesi che un giorno si arrivi a scoprire e a determinare con esattezza le cause naturali del morire. Questo porrebbe forse in discussione l'origine per così dire personale e morale della morte? La risposta è negativa, poiché anche eventuali determinanti entropiche, apportatrici di morte su base chimica o biologica «grazie ad un dono straordinario di Dio, non avrebbero potuto essere efficaci nello stato edenico dell'uomo». ⁶¹ La loro funzione sarebbe solo «esecutiva», non certo determinante. Infatti «si può sempre far risalire lo scatenamento delle cause della morte "naturale" ad una causa nella storia spirituale-morale dell'uomo, e così la morte dell'uomo in questa storia viene ad avere una vera causa, anche se l'esecuzione avviene per cause "naturali"». ⁶²

Un ultimo aspetto vogliamo toccare dell'analisi di Rahner sull'universalità della morte, riguardante l'atteggiamento dell'uomo nei confronti di una tale universalità. L'ispirazione heideggeriana è qui evidente. Esistono due modi di atteggiarsi di fronte all'universale destino di morte, l'uno autentico,

⁶⁰ RAHNER K., T.M., p. 16. Sulla mera illusorietà di vincere la morte Rahner torna in diversi saggi: «La pianificazione, per raffinata e vasta che sia non sarà mai perfettamente adeguata alla realtà... A questa inebriante sensazione di aver raggiunto l'infinito segue sempre una crudele disillusione. Al più tardi nella morte». Cf. anche RAHNER K., *Das Christentum und der «neue Mensch»*, in SZT V, Einsiedeln 1962 (tr.it. *Il Cristianesimo e il «nuovo uomo»*, in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1965, pp. 588-589). Ancora più esplicitamente: «... Il cristianesimo dice all'uomo impegnato nella propria automanipolazione che egli arriverà davanti a Dio solo attraversando un passaggio obbligato: la morte... Una cosa rimane vera: l'automanipolazione e tutte le finalità reali e utopistiche che essa si prefigge rimangono sempre sotto la legge della morte e perciò anche di quanto non è disponibile né manipolabile... L'uomo vede i suoi limiti: vede scaturire dal possibile quanto si sottrae ad ogni sua possibilità ed a ogni suo intervento, vede emergere la morte, la sua morte». RAHNER K., *Experiment Mensch*, in SZT VIII, Einsiedeln 1967 (tr.it. *L'uomo come oggetto di sperimentazione*, in *Nuovi Saggi*, vol. III, Roma 1969, pp. 331-333).

⁶¹ RAHNER K., T.M., p. 17.

⁶² Ivi.

l'altro inautentico. Infatti non è lo stesso dire (tutti lo dicono!) che «*si* (man) deve morire. Ma con ciò non si dice già che *io* ho veramente compreso di dover morire, di essere già avviato verso questa morte e avvicinarmi con evidenza inesorabile, durante tutta la vita, a questo momento».⁶³ Il rischio di fuggire questa realtà, di considerare un'universalità solo generica, che non mi «tocca», è la tentazione permanente e sottile dell'inautentico. L'assunzione responsabile di questo destino che è di tutti come il mio personale destino, né lontano, né astratto, ma sempre incombente è la sfida difficile ma feconda dell'autenticità.

5. La «*prolixitas mortis*»

Nella storia del pensiero filosofico possiamo rinvenire due orientamenti teorici fondamentali, che esprimono a loro volta due atteggiamenti radicalmente diversi nei confronti della morte.⁶⁴

Il *primo* considera la morte semplicemente come decesso, fine di uno sviluppo meramente biologico. Il conseguente atteggiamento filosofico è quello condensato dal celeberrimo sofisma epicureo: «Quando ci siamo noi, non c'è la morte, quando c'è la morte, noi non siamo più. Non è nulla, dunque, né per i vivi né per i morti, perché per quelli non c'è, questi non sono più».⁶⁵ Allo stesso modo L. Feuerbach: la morte «non è in sostanza che un fantasma, una chimera... un nulla, nulla di positivo, nulla di assoluto, la cui immaginaria realtà sorge dalle nostre idee... un mero nulla, uno zero... Essa rapisce tutto senza eccezione di sorta, e quindi sparisce essa medesima... Sicché può dirsi che la morte nostra è ad un tempo la morte della morte».⁶⁶

⁶³ RAHNER K., *La morte cristiana*, o.c., p. 348. Le sottolineature della cit. sono mie.

⁶⁴ Cf. ABBAGNANO N., *Morte*, in *Dizionario di Filosofia*, Torino 1971, pp. 597-599. FAGGIN G., *Morte*, in *Enciclopedia Filosofica*, Firenze 1967, vol. IV, pp. 742-743. BOF G., o.c., pp. 590-591. MELCHIORRE V., *Sul senso della morte*, Brescia 1964.

⁶⁵ EPICURO, *Lettera a Meneceo*, in *Opere*, a cura di ARRIGHETTI G., Torino 1960, p. 108.

⁶⁶ FEUERBACH L., *La morte e l'immortalità*, Lanciano 1919, pp. 77-78.

La morte sarebbe quindi al di fuori della logica della vita, inattingibile in essa, mera «esteriorità». Tematizzarla, assumerla nel pensiero, un vano perder tempo poiché l'orizzonte della vita non la comprende. Così in maniera drastica Wittgenstein: «La morte non è un evento della vita, non si vive la morte».⁶⁷ E Sartre ha insistito sull'insignificanza della morte, proprio perché sopraggiunge dall'esterno, investe e muta radicalmente la realtà propria della vita, è con essa inconciliabile: «La morte è un puro fatto, come la nascita; essa viene a noi dall'esterno e ci trasforma in esteriorità. In fondo essa non si distingue in alcun modo dalla nascita ed è l'identità della nascita e della morte che noi chiamiamo fatticità».⁶⁸

Tali concezioni, pur con accentuazioni diverse, concordano in un fatto decisivo: la morte si pone al di fuori della vita e in essa non è assumibile. Non è e non può essere un evento decisivo dell'esistenza umana, che estenda le sue radici al di là del momento puntuale ed istantaneo del morire effettivo.

Ma esiste un *secondo* orientamento, che rintraccia la morte in tutto l'orizzonte della vita, la vede come «una possibilità sempre presente... e tale da determinare le caratteristiche fondamentali» della vita stessa.⁶⁹

Una tale prospettiva si può rintracciare già in s. Agostino: «Si ex illo quisque incipit mori, hoc est esse in morte ex quo in illo agi coeperit ipsa mors, id est vitae detractio... profecto ex quo esse incipit in hoc corpore, in morte est».⁷⁰ Ma è soprattutto nella filosofia contemporanea con Dilthey, Heidegger, Scheler e Jaspers⁷¹ che diviene un orientamento

⁶⁷ WITTGENSTEIN L., *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Milano 1974, 6.4311.

⁶⁸ SARTRE J.P., *L'être et le néant*, p. 630, citato in ABBAGNANO N., o.c., p. 598.

⁶⁹ ABBAGNANO N., o.c., p. 599.

⁷⁰ S. AGOSTINO, *De civitate Dei*, XIII, 10, citato in BOF G., o.c., p. 591.

⁷¹ DILTHEY W., *Das Erlebnis und die Dichtung*, Stuttgart 1905, p. 230, citato in BOF G., o.c., p. 591: «Il rapporto che caratterizza in modo più profondo e generale il senso del nostro essere, è quello della vita con la morte, perché la limitazione della nostra esistenza mediante la morte è decisiva per la comprensione e la valutazione della vita». JASPERS K. descrive la morte come situazione-limite, già da sempre inscritta come possibilità nell'esistenza (cf. *Psychologie der Weltanschauungen*, 1925, III, 2, tr.it., p. 266, cit. in ABBAGNANO N., o.c., p. 599): si tratta di una «situazione decisiva, essenziale, che è collegata con la natura umana in quanto tale ed è inevitabilmente data con l'essere finito». SCHELER M. vede la morte inscritta nella

dominante, almeno nella prospettiva esistenziale. Heidegger in particolare definisce la morte come «il poter-essere più proprio, incondizionato e insuperabile»,⁷² ove solamente la vita perviene alla sua verità, o in termini heideggeriani, alla sua «autenticità».

Rahner pone la sua riflessione sulla morte decisamente in questo secondo filone:⁷³ «Ogni momento della vita è un tratto della via verso la meta finale e già la porta essenzialmente in se stesso, come dalla traiettoria di un colpo possiamo già dedurre il suo bersaglio. La vita quindi è una vera morte, e ciò che sogliamo chiamare morte è la fine di quel lento morire che si verifica durante tutta la nostra esistenza e raggiunge il suo termine definitivo all'istante della morte».⁷⁴

È importante offrire fin dall'inizio il preciso significato che il nostro autore assegna alla morte, per evitare fraintendimenti, anche gravi, in cui sono incorsi molti critici.⁷⁵ Per definire questa presenza, questo radicamento della morte nella vita stessa Rahner usa essenzialmente tre espressioni, che sottintendono e sviluppano lo stesso concetto.

Anzitutto, la morte è suscettibile di un'interpretazione o *comprensione trascendentale*, dal momento che essa constitui-

vita soprattutto attraverso l'invecchiamento compreso non solo come fatto biologico, ma anche come fatto spirituale. Tali riflessioni sono svolte in *Tod und Fortleben*, in *Schriften aus dem Nachlass*, I, Bern 1957.

⁷² HEIDEGGER M., *Sein und Zeit*, tr.it., a cura di CHIODI P., o.c., p. 385.

⁷³ Per la confutazione dell'affermazione epicurea cf. RAHNER K., *Su una teologia della morte*, o.c., pp. 256-257: «... noi, a differenza dell'animale, non possiamo non pensare alla morte, non possiamo trovare un accordo con essa; l'opinione di Epicuro, secondo cui, fin che siamo vivi, la morte non ci interessa, mentre quando siamo morti, essa non ha più nessuno cui possa importare, non corrisponde assolutamente alla realtà dell'umana esistenza, perché questo consiglio insedia ancora una volta la morte nell'esistenza e si smaschera così come irrealizzabile».

⁷⁴ Ivi, p. 353. Cf. anche RAHNER K., *Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik*, in SZT I, Einsiedeln 1960 (tr.it., *Saggio di uno schema di dogmatica*, in *Saggi teologici*, Roma 1965, p. 109): «La morte deve essere vista anzitutto come un evento, che si verifica nella vita... di quaggiù, come parte della vita... Per quanto sia la fine di tutto, essa è anche la realtà intima dell'insieme della vita, sicché durante tutta la vita si va morendo lentamente». COSTA F. mette in relazione la presenza radicale della morte nell'intero arco della vita umana al suo rapporto con la colpa: «Costitutivamente, tutto ciò che esiste nel modo finito dell'essere diretto alla propria fine rivela la presenza operante del distacco originario che si svolge nel tempo fino all'annientamento di sé. Questa morte è dunque predisposta nel corso di caduta in cui si insedia l'esistenza» (o.c., p. 101).

⁷⁵ Cf. più avanti il bilancio critico

sce una «presenza — in certa misura trascendentale — ... nella vita umana nel suo complesso». ⁷⁶ Infatti essa non è un avvenimento qualsiasi all'interno o alla fine della nostra vita, ma sia che l'assumiamo sia che operiamo nei suoi confronti una rimozione essa rappresenta ciò «attraverso cui noi, nella comprensione trascendentale che si spinge al di là di ogni elemento categoriale spazio-temporale, scopriamo la nostra esistenza come finita e mortale. Abbiamo a che fare... con la contraddizione radicale e assurda della nostra vita. Tale contraddizione non è solo una proprietà della morte, in quanto noi come viventi cerchiamo di distinguerci da essa, ma siamo noi stessi». ⁷⁷

Una seconda definizione è ripresa dal nostro autore da Gregorio Magno: la vita non è che un estendersi, un prolungarsi, un appressarsi continuo della morte, una «*prolixitas mortis*», appunto. «Non dobbiamo dimenticare», dice Rahner «che la morte avviene già durante la vita, che la vita stessa non è altro che la “*prolixitas mortis*”, come dice Gregorio Magno». ⁷⁸ Il morire deve essere riconosciuto come un processo che si estende durante l'intero corso della vita. ⁷⁹ Evidentemente, pur in questa presenza costante, nel corso della vita, la morte può avere «alcuni momenti» che «ne permettano una migliore trasparenza», ⁸⁰ tappe in qualche modo provocanti una riflessione radicale, esperienze che suggerendo, evocando le dimensioni più profonde della vita ci conducono, per così dire, naturalmente a cogliere la morte come la presenza al fondo più radicale della vita stessa.

Rahner vede in questo senso un momento evocativo particolare nella nascita, nella realtà di un parto: «Nei

⁷⁶ RAHNER K., *Il morire cristiano*, in MyS, p. 559. Cf. anche Bof G., o.c., p. 597: «... È chiaro che una riflessione trascendentale sulla morte, posto che non possa esercitarsi sull'esperienza dell'istante della propria morte, e tanto meno sulla contemplazione del cadavere, è possibile solo se la morte non ci sorprende semplicemente, ma rappresenta una dimensione della vita, potremmo dire una sua struttura».

⁷⁷ RAHNER K., *Su una teologia della morte*, o.c., p. 257.

⁷⁸ RAHNER K., *Selbstverwirklichung und Annahme des Kreuzes*, SZT VIII, Einsiedeln 1967 (tr. it. *Autorealizzazione e accettazione della croce*, in *Nuovi Saggi*, vol. III, Roma 1969, p. 392).

⁷⁹ Cf. RAHNER K., *Il morire cristiano*, in MyS, p. 560.

⁸⁰ Bof G., o.c., p. 597.

processi più profondi e più centrali (visti sempre come *integralmente* umani) la legge della morte si manifesta nella maniera più acuta e contraddittoria... Si manifesta nell'atto della libera posizione di una vita nuova e... nell'atto dell'affermazione dell'uomo contro la legge della morte...»⁸¹ che una nascita da sempre costituisce.

Ma altri momenti caratterizzano questo «morire interiore, quel morire che non si concreta in un singolo evento del nostro vivere ma si dilata in un'intonazione di fondo»⁸² e sono la malattia grave, il dolore, l'insuccesso, il venir meno di persone care.⁸³

La malattia reale, quella in cui la presenza della morte viene sperimentata come «minaccia incombente» investe l'intera realtà umana e non turba solo l'equilibrio biologico. La sua efficacia come stato rivelativo della morte è data dal fatto che essa ci conduce ad una reale impotenza, che non è solo fisica ma umana. Ed è «per questo, e non perché turbamento esclusivamente biologico» che essa «indirizza verso quel punto estremo del nostro vivere in cui l'uomo nella sua interezza viene sottratto da sé e dalla propria sovranità: il momento che noi qualifichiamo con il termine di "morte"». ⁸⁴

Ma tutte le caratteristiche di una malattia grave concorrono a farne «un segno precursore della morte»: ⁸⁵ l'impossibilità di prevederla e di manipolarla, l'impotenza che la caratterizza, il «distanziamento» dalla società cui ci costringe, la solitudine, la diminuzione delle nostre possibilità di comunicare, l'indebolimento del nostro autocontrollo, la problema-

⁸¹ RAHNER K., *Virginitas in partu*, in SZT IV, Einsiedeln 1960 (tr.it. *Virginitas in partu*, in *Saggi di cristologia e di mariologia*, Roma 1965, p. 404).

⁸² RAHNER K., *Il morire cristiano*, in MyS, p. 563.

⁸³ Cf. a proposito della perdita di «persone care» come momento privilegiato per cogliere la morte come presente nella nostra vita, in particolare MELCHIORRE V., o.c., p. 37: «L'intelligenza della morte è possibile solo se la morte, in qualche modo, ci è data in uno con l'essere che siamo. E questo sembra possibile solo con l'esperienza della morte d'altri: morte d'un prossimo, s'intende... con la morte dell'altro, mentre l'altro mi è sottratto, io stesso sono sottratto a me stesso» e p. 39: «La morte degli altri ci ha disvelato anche la nostra morte come possibilità più propria e decisiva».

⁸⁴ RAHNER K., *Il morire cristiano*, in MyS, p. 564.

⁸⁵ Ivi.

ticità di rintracciarne un «senso», il peso che comporta per chi ci circonda, il senso di inutilità che scopriamo attraverso di essa e così via.⁸⁶

Né possiamo illuderci di celare la vera realtà del dolore umano e dell'insuccesso come eventi di morte «facendo leva sul proprio valore, freddezza, ecc... quasi che tutto dipendesse dalla “maturità” della persona» e noi potessimo in certo modo realizzare con successo un «superamento eroico della morte».⁸⁷

Ma non solo la vicenda individuale vive in questa permanente «prolixitas mortis»: è l'intera vita dell'uomo, anche nei suoi momenti storici e sociali che ne è investita. «Anche in seno alla storia universale», ci dice Rahner «sta in agguato la morte, cioè quel senso di precarietà e di inutilità derivante dalla sconfinatezza della storia pianificabile sempre solo parzialmente e affiorante dal cattivo cuore dell'uomo di fronte alla tragicità insita in ogni cosa finita».⁸⁸

Una terza ed ultima definizione usata da Rahner, unitamente alle due precedenti, della possibilità di un rilevamento trascendentale della morte e dell'affermazione della «prolixitas mortis» è quella che la morte si dà come una «presenza “assiologica”... nel corso della nostra intera esistenza» per cui per l'uomo «la morte... non sarà semplicemente qualcosa che “per ora” non lo riguarda, qualcosa che egli potrebbe il più possibile tener lontano. Nella vita egli deve vivere con la morte».⁸⁹

Anche nei confronti della morte come realtà sempre

⁸⁶ Ivi. Questa fenomenologia della malattia, come situazione rivelatrice della morte è offerta da Rahner anche altrove. Cf. RAHNER K., *Bergend und heilend*, München 1957 (tr.it. *Sull'unzione degli infermi*, Brescia 1967, p. 80): vi sono delle malattie che «sono un messaggio dell'avvicinarsi della morte; esse manifestano la situazione intima di minaccia e il destino di morte che sono propri dell'uomo; mettono l'uomo a confronto con se stesso, con la sua caducità, con la sua angoscia di morte e, insieme, con la sua brama della morte, le quali, entrambe represses, governano segretamente la sua esistenza; lo mettono interamente “in questione” di fronte a se stesso, lo riducono solo, abbandonato, costituiscono... un'ineluttabile situazione di morte, anche se... la lotta tra morte e vita non è ancora decisa».

⁸⁷ RAHNER K., *Il morire cristiano*, in MyS, p. 563.

⁸⁸ RAHNER K., *Weltgeschichte und Heilgeschichte*, SZT V, Einsiedeln 1962 (tr.it. *Storia del mondo, storia della salvezza*, in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1965, p. 526).

⁸⁹ RAHNER K., *Il morire cristiano*, in MyS, p. 565

sottesa alla vita «l'uomo può, secondo l'espressione di Heidegger, tentare di sfuggire all'"autenticità del suo essere", a questo processo fatale che lo conduce tutt'intero alla morte».⁹⁰ Può nascondere a se stesso questa situazione mortale abbandonandosi alle chiacchiere, agli affari, alla piccola realtà del quotidiano, o rifugiandosi in un disimpegnante anonimato.⁹¹ L'uomo può certo «soffocare ogni dolore evitandolo per quanto gli è possibile, evadendo nel piacere, nell'incuranza, in un ottimismo borghese, nell'ebbrezza della speranza in un progresso individuale o sociale» ed occultare così definitivamente a se stesso il fatto che la vita ha il carattere di una morte lenta, di una *prolixitas mortis*.⁹²

Ma questa non è la strada di una coraggiosa verità su se stessi.

6. Aspetto naturale della morte: la morte come separazione tra corpo e anima⁹³

La proposizione di fede sull'universalità della morte costituiva, per così dire, un accostamento ancora esteriore alla realtà della morte, riflettendo solo sull'estensione di un tale evento.

⁹⁰ RAHNER K., *Il Patire e l'Ascesi*, o.c., p. 120.

⁹¹ Ivi.

⁹² Ivi.

⁹³ Cf. RAHNER K., T.M., pp. 17-26 e RAHNER K., *Morte*, in SM V, pp. 532-533. Un'esposizione accurata si trova in RUIZ DE LA PEÑA J.L., o.c., pp. 232-235 e in BORDONI M., *Dimensioni antropologiche della morte*, Roma 1969, pp. 51-61. Cf. anche COSTA F., o.c., 102s, 106s. Il tema è affrontato da vari autori, sia in area teologica cattolica che protestante. Ricordo solo le opere che avrò modo di citare esplicitamente. Altre verranno prese in considerazione nell'ultimo paragrafo, quando si affronterà il dilemma «immortalità dell'anima o risurrezione dei corpi?» (l'espressione è di Cullmann), che costituisce in certo modo lo sviluppo logico dei temi sollevati in questo paragrafo: GUARDINI R., *I novissimi*, Milano 1951, in particolare pp. 3-19. BOFF L., *Vita oltre la morte*, Assisi 1974, pp. 27-37. BOUBLIK V., *L'uomo nell'attesa del Cristo*, Bari 1972, pp. 165-172. SCHMAUS M., *I novissimi di ogni uomo*, Roma 1970, p. 32ss. GEVAERT J., *Il problema dell'uomo*, Torino 1973, pp. 249-251. In area protestante, soprattutto JÜNGEL E., *Morte*, Brescia 1972, pp. 67-86. Per un approfondimento critico: GONZALES RUIZ J.M., *Verso una demitizzazione dell'«anima separata»*, in Conc 1 (1969), pp. 98-111. RATZINGER J., *Dogma e Predicazione*, Brescia 1974, pp. 233-236. WIEDERKEHR D., *Prospettive dell'Escatologia*, Brescia 1978, pp. 219-221.

Una seconda affermazione dogmatica si avvicina già di più all'essenza della morte, anche se la morte viene ancora considerata nella nuova dimensione come propria dell'uomo in quanto essere organico vivente, non nella sua realtà specificatamente umana e personale. «L'espressione tradizionale della dottrina cristiana descrive a questo riguardo la morte come *separazione tra corpo e anima*».⁹⁴

a. Insufficienza antropologica della «definizione» usuale della morte

Una descrizione della morte come «separazione tra corpo e anima» non è comunque, secondo Rahner, riscontrabile nella sacra scrittura. Gli stessi passi scritturali che tradizionalmente vengono letti come espressivi di una tale descrizione, sono in realtà intesi e tradotti malamente.

Così, per esempio, quando nell'antico testamento, che «naturalmente conosce una consapevolezza che l'uomo dopo la morte sussiste ancora»,⁹⁵ si parla della morte come di un ritorno dello spirito a Dio, mentre il corpo viene assegnato nuovamente alla terra,⁹⁶ non si intende dire nulla di più che «Dio ritira il suo influsso vivificante e l'uomo scende nella tomba»:⁹⁷ non si dice quindi espressamente, anche se non viene con ciò negato, che «l'anima spirituale individuale si separi dal corpo».⁹⁸ Per quanto ci possa essere familiare la espressione «scioglimento» (*dissolvi, resolutio*) come espressione biblica, si tratta in realtà, secondo il nostro autore dell'influsso deleterio di una traduzione che è inesatta. Nei punti tradizionalmente tradotti così,⁹⁹ ci troviamo di fronte all'espressione greca ἀναλῦσαι, ἀνάλυσις che è meglio

⁹⁴ RAHNER K., T.M., p. 17.

⁹⁵ Ivi.

⁹⁶ Cf. Qo 12,7: «e ritorni la polvere alla terra, com'era prima, e lo spirito torni a Dio che lo ha dato». Tutte le citazioni bibliche seguono il testo della *Bibbia di Gerusalemme*, Bologna 1971.

⁹⁷ RAHNER K., T.M., p. 17.

⁹⁸ Ivi, p. 18.

⁹⁹ Cf. Fil 1,23: «Sono messo alle strette infatti tra queste due cose: da una parte il desiderio di essere sciolto dal corpo per essere con Cristo...» e 2Tm 4,6: «Quanto a me... è giunto il momento di sciogliere le vele».

rendere con un «andarsene», un «partire», piuttosto che con «sciogliere».¹⁰⁰

Ma tale descrizione «provvisoria»¹⁰¹ della morte come *separazione tra corpo e anima* «è usata con una tale evidenza incominciando dai primi padri della chiesa fino, per esempio, al catechismo del card. Gasparri, che teologicamente noi la dobbiamo considerare come la classica descrizione teologica della morte».¹⁰² Essa ci dice qualche cosa di essenziale sulla morte, soprattutto in due direzioni e perciò viene ad assumere un valore positivo. Termine di riferimento è il corpo osservabile, che noi vediamo pervenire alla disgregazione.

In un primo senso, quindi, una tale descrizione ci dice che «Il principio spirituale di vita nell'uomo, l'anima, assume nella morte un'altra relazione rispetto a ciò che si suole chiamare il corpo. L'anima non tiene più unita la forma del corpo, di fronte al resto del mondo; come una realtà delimitata che segua la propria legge autonoma ed intrinseca, il corpo non vive più, e in questo senso possiamo e dobbiamo dire: l'anima si stacca dal corpo».¹⁰³

¹⁰⁰ La preoccupazione evidente di una tale puntualizzazione esegetica è quella di allontanare la coincidenza, talvolta in realtà verificatasi nell'orientamento teologico, tra la visione cristiana della morte e quella socratico-platonica. Anche JÜNGEL E., o.c., p. 68, sottolinea come la purificazione dalle infiltrazioni socratico-platoniche nel tessuto letterario stesso della rivelazione dovette partire da un lavoro esegetico e di corretta interpretazione dei testi biblici: «E ciò era tanto più difficile in quanto l'antropologia che fondava la dottrina dell'indistruttibilità dell'anima era stata associata da lungo tempo a delle forme linguistiche di origine biblica di maniera che lo sforzo per elaborare una corretta antropologia teologica scopriva che il linguaggio biblico era divenuto l'arma dell'avversario cui cercava di contrastarne il possesso».

¹⁰¹ RAHNER K., *Morte*, in SM V, p. 532.

¹⁰² RAHNER K., T.M., p. 18: È proprio sulla «classicità» di una tale descrizione e sul suo accoglimento all'interno di una teologia biblicamente fondata che emergono le divergenze tra la teologia protestante e quella cattolica. Così JÜNGEL E., o.c., p. 71: «Nel *Fedone* la morte viene descritta come «separazione dell'anima dal corpo» (64c). La definizione è presupposta dal Socrate platonico come nota a tutti e naturalmente esatta. Tale ovvietà essa l'ha goduta per lungo tempo anche nella cristianità cosicché si è potuto affermare ch'essa deve essere considerata, «dal punto di vista teologico, come la descrizione della morte divenuta classica per la teologia» (K. Rahner)».

¹⁰³ RAHNER K., T.M., p. 18. Cf. anche GEVAERT J., o.c., p. 249: per quanto riguarda la formula di origine greca che definisce la morte come *separazione dell'anima spirituale dal corpo* si deve concludere che una «tale caratterizzazione è indubbiamente accettabile a livello del discorso popolare. Il termine di riferimento è il corpo osservabile: si costata, in base ad una osservazione esterna ed obiettiva, che il cadavere non è più animato dall'anima spirituale; la parte di materia organica che

In secondo luogo una tale descrizione della morte ci garantisce l'immortalità dell'anima e la sopravvivenza della vita spirituale, che sono certezze non solo teologiche, ma prima ancora metafisiche: «... Poiché è una verità di fede (e anche della metafisica), che l'anima spirituale personale non perisce con il dissolversi della forma del corpo, bensì mantiene la sua vita spirituale-personale, anche se in un modo completamente diverso, pure questo fatto viene simbolicamente espresso con chiarezza attraverso la descrizione della morte come separazione tra corpo e anima, poiché la parola separazione implica che ciò che è separato continui a sussistere».¹⁰⁴

Per questi due aspetti, almeno, la descrizione tradizionale conserva una sua attendibilità.

Ma una volta riconosciuti questi pregi, dobbiamo concludere che tuttavia la descrizione offerta è inadeguata a dirci cosa sia veramente la morte per l'uomo. Non ci aiuta a «definire» la morte (che è ben diverso dal solo «descrivere») nella sua vera essenza e lascia il campo aperto alle più diverse affermazioni. Essa non è per Rahner una «definizione

prima esisteva come «corpo umano», perché presenza della persona umana, cessa ora di essere presenza personale: la persona si separa, o si stacca lasciando un cadavere. In riferimento al corpo osservabile, la morte è quindi cessazione dell'animazione, ossia separazione dell'anima dal corpo.

¹⁰⁴ RAHNER K., T.M. p. 18. Questo accenno di Rahner al rapporto tra «anima separata» ed immortalità o se vogliamo «ulteriorità» della vita spirituale rimanda ad uno dei temi più dibattuti nella teologia contemporanea. Dobbiamo comunque precisare subito che lo stesso Rahner attenuerà in altri saggi un tale ottimismo sull'immortalità dell'anima come certezza metafisica e teologica a un tempo e si sforzerà di portare al centro della riflessione dogmatica la «risurrezione della carne», come espressione escatologica antropologicamente più garantita: cf. RAHNER K., *Su una teologia della morte*, o.c., p. 250: «Espressioni come: "l'anima continua a vivere dopo la morte", "dopo la sua separazione dal corpo" e quelle che parlano della "risurrezione del corpo" per noi... non indicano necessariamente realtà diverse, ma sono soltanto modelli di rappresentazione diversi per indicare la medesima cosa e cioè la definitività della storia dell'uomo liberamente portata a termine; per conseguenza... non è né necessario né vantaggioso introdurre un dicotomismo tra corpo e anima come premessa necessaria della convinzione cristiana insita in quelle affermazioni...» e altrove RAHNER K., *Considerazioni teologiche sul subentrare della morte*, o.c., p. 399, afferma che non si risponde alle domande che la morte pone: «Costatando da un lato la fine della vita biologica e dall'altro facilitandosi la soluzione del problema col ricorrere ottimisticamente al modello delle due parti da sempre tra di loro indipendenti e solo casualmente legate, dicendo insomma che dopo la morte biologica l'"anima immortale" in fondo continua ad esistere in uno spazio-tempo più vasto».

essenziale della morte» che possa soddisfare «esigenze metafisiche o teologiche».¹⁰⁵

Infatti «tace nel modo più assoluto sulla peculiarità della morte, nella misura in cui essa è una vicenda che interessa proprio l'uomo nella sua totalità e in quanto persona spirituale»,¹⁰⁶ non solo come organismo vivente. Usando una felice espressione di H.U. von Balthasar, potremmo dire che «con questa concezione il fenomeno della morte» non viene colto nel «suo punto cruciale».¹⁰⁷

Possiamo ritenere valida una tale descrizione per il decesso biologico di un uomo o di un animale come di qualsiasi organismo vivente sottoposto a disgregazione e corruzione, ma proprio per questo non possiamo ritenerla in grado di cogliere «la singolarità della morte umana».¹⁰⁸

Come apparirà ancora più chiaro in seguito è «l'uomo che muore, ossia, nella morte avviene qualcosa di essenziale per lui come complesso, quindi anche per la sua "anima": la definitività della sua libera generazione personale, la quale definitività indubbiamente non è da concepire come tale da compiersi "nella" o "dopo" la morte, bensì come momento intrinseco alla morte stessa».¹⁰⁹

¹⁰⁵ RAHNER K., T.M., p. 18.

¹⁰⁶ RAHNER K., *Morte*, in SM V, pp. 532-533.

¹⁰⁷ BALTHASAR H.U. VON, *I novissimi nella teologia contemporanea*, *Giornale di teologia*, Brescia 1967, pp. 45-46. Cf. anche COSTA F., o.c., p. 103: «L'autore non nega che la morte sia una tale separazione, ma non vede in questo concetto una penetrazione fenomenologica della morte. In effetti quando si riduce la morte ad una separazione di sostanze si pensa meccanicisticamente e si occulta la vissuta profondità della morte».

¹⁰⁸ RAHNER K., T.M., p. 19.

¹⁰⁹ Ivi. Cf. BORDONI M., o.c., p. 52: «A tale descrizione viene oggi rimproverata dai teologi anzitutto una *grave insufficienza antropologica*. Infatti in questa definizione si ha l'impressione che il fenomeno della morte sia qualcosa che tocchi esclusivamente il lato della corporeità dell'uomo: è il corpo che nella morte si decompone mentre l'anima resta totalmente intatta. Così la descrizione si orienta verso un concetto esclusivamente negativo della morte, come fatto che sorraggiunge nell'uomo, considerato come persona, dall'esterno, intaccandone l'esistere corporeo a somiglianza degli altri viventi irrazionali. Il morire dell'uomo, non viene per nulla distinto, ma assimilato a quello degli animali e ciò perché esso viene prevalentemente considerato come "fatto biologico"; e più avanti pp. 54-55: «Se vogliamo percepire il volto nascosto di questo mistero della morte umana dobbiamo collocarci da un punto di vista antropologico... La definizione tradizionale non dice assolutamente nulla del carattere particolare della morte come evento che attinge l'uomo stesso, come tutto e come persona spirituale. Essa esprime adeguatamente il finire biologico dell'uomo, ma non esprime il *carattere proprio ed originale del morire in quanto evento umano*».

Mentre altri organismi viventi, piante ed animali «finiscono» («verenden»), soltanto l'uomo «muore» («stirbt») in senso vero e proprio.¹¹⁰

Il momento che determina il carattere propriamente umano della morte e che la diversifica da quella di ogni altro essere vivente non è assolutamente presente nella descrizione tradizionale di una separazione tra corpo e anima.

Ma non finisce qui la lacunosità e la precarietà di una tale descrizione. Ci sono ancora due limiti gravi da porre in luce.

Anzitutto essa lascia scoperto un interrogativo che ci viene naturale porre di fronte ad una simile descrizione: «...È l'anima che si separa, oppure viene separata?». In altri termini: questa separazione è un risultato della propria dinamica più profonda che tende al suo compimento oppure un incidente che le accade assolutamente contro la propria tendenza essenziale?¹¹¹ La descrizione classica della morte non ci offre una risposta, lasciando spazio a deduzioni opposte e perciò stesso ambigue.

Ma è soprattutto su un terzo piano, questo sì fondamentale, che la menzionata descrizione è radicalmente insufficiente, lasciando «il concetto di "separazione"... oscuro» e permettendo che ad esso vengano date «enunciazioni notevolmente differenziate».¹¹²

È su questo punto che l'indagine del nostro autore si fermerà particolarmente e ne trarrà una prima originale ipotesi ermeneutica, che qualificherà l'intero lavoro sulla morte di Rahner.

Se infatti l'anima è strutturalmente unita al corpo, essa deve avere anche un rapporto con quella totalità (Ganzheit), di cui il corpo è una parte, con quella totalità che costituisce l'unità profonda del mondo materiale (die Einheit der materiellen Welt).¹¹³

¹¹⁰ Cf. anche SCHMAUS M., o.c., pp. 32-33: «... Se l'uomo condivide la caducità con tutte le creature, egli deve però subire la morte non come un mero processo biologico. In lui le cose stanno diversamente che nelle piante e negli animali... L'uomo è da più di tutto il resto per il suo spirito. Per mezzo dello spirito egli è in grado di aver coscienza di sé e di possedersi; per lo spirito egli è persona e si distingue da tutta l'altra natura che non ha coscienza di sé e non può affermarsi con la volontà, ma segue invece leggi inconse».

¹¹¹ RAHNER K., T.M., p. 19.

¹¹² RAHNER K., *Morte*, in SM V, p. 533.

¹¹³ Cf. RAHNER K., T.M., p. 20.

È difficile precisare categorialmente cosa sia una tale unità del mondo materiale. È certo comunque che, la si consideri dal punto di vista di una metafisica scolastica della *materia prima* o sotto il profilo di una filosofia speculativa della natura, una tale unità del mondo materiale ha una consistenza propria che non è la mera sommatoria di tutte le singole cose o l'unità del loro reciproco relazionarsi.

Come sottolinea infatti Rahner: «Questa unità materiale del mondo non è né una somma di singole cose esistente soltanto nel pensiero né una pura unità costituita di un reciproco influsso esteriore delle singole cose l'una sull'altra».¹¹⁴ Dire di più di questa «unità ontologico-reale del mondo nella sua essenza metempirica» non è possibile. Basti questa determinazione, per così dire, «in negativo».

Ma se l'anima, attraverso la sua unione sostanziale col corpo, di cui è forma essenziale (*Wesensform*), è da sempre, sulla base della mediazione realizzata dal corpo, in relazione con questa unità fondamentale del mondo, ci troviamo di fronte ad un dilemma decisivo: «La separazione tra corpo e anima nella morte implica l'annullamento assoluto di questo rapporto al mondo, così che l'anima assuma assolutamente una situazione di aldilà, a-cosmica (*akosmisch*), oppure questo annullamento della sua relazione col corpo, relazione che sostiene e tiene unita la forma corporea delimitata rispetto al resto della realtà, è appunto allora un più profondo e più ampio aprirsi ed affermarsi di questo suo rapporto cosmico-universale (*allkosmisch*) al mondo?».¹¹⁵

In altri termini: la morte come separazione dell'anima dal corpo, sta a significare l'estenuarsi di ogni rapporto al mondo, fino alla privazione di ogni relazione con esso? Oppure, proprio «perché l'anima non tiene più fissa la sua singola forma corporea»¹¹⁶ si apre la possibilità di una vicinanza ancora più stretta, di un rapporto ancora più intimo ed immediato (privi ormai come siamo della realtà corporea che fungeva da mediatrice) con «quel fondamento difficilmente intelligibile, ma tuttavia reale, dell'unità del mondo,

¹¹⁴ RAHNER K., *Morte*, in SM V, p. 533.

¹¹⁵ RAHNER K., T.M., p. 20.

¹¹⁶ RAHNER K., *Morte*, in SM V, p. 533.

nel quale tutte le cose del mondo sono collegate e comunicano fra di loro prima ancora del loro reciproco influsso»?¹¹⁷

È da sottolineare come Rahner con sottile ironia definisca come «insolito» un tale interrogarsi, entro un ambito di filosofia e di antropologia cristiana. In qualche modo è «ovvio», sembra dirci Rahner, che la risposta «spontanea» per una teologia tradizionale non potrebbe che essere la prima: la separazione tra corpo e anima non può che tradursi in un'ascesa verso una progressiva acosmicità. Ma questo è più un debito pagato da certa teologia tradizionale allo schema neo-platonico che un'antropologia biblicamente fondata: «Dobbiamo capire una buona volta, che la comunione spirituale con Dio non si può considerare una realtà crescente a mano a mano che si indebolisce l'appartenenza al mondo della materia, ma l'una è un'entità del tutto differente dall'altra, di modo che... "separazione dal corpo" non significa eo ipso per l'anima una maggiore vicinanza a Dio. Lontananza dal mondo e vicinanza a Dio non sono concetti che si possano scambiare l'uno con l'altro, anche se vorremmo assai volentieri seguire uno schema simile di pensiero».¹¹⁸

Ma se riusciremo a liberarci dall'«assuefazione» a un tale modo di pensare neo-platonico (wie man gern neuplatonisch denkt) che dura da duemila anni, potremo aderire con piena consapevolezza alla seconda ipotesi: che l'anima, nel venir meno di questo suo rapporto col corpo, otterrebbe non uno stato etero ma un'affermazione, ancora più ampia ed aperta, di questo suo rapporto inevitabilmente cosmico al mondo.¹¹⁹

¹¹⁷ RAHNER K., T.M., p. 20.

¹¹⁸ RAHNER K., *Auferstehung des Fleisches*, SZT II, Einsiedeln 1955 (tr.it. *La resurrezione della carne*, in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1965, p. 457).

¹¹⁹ Cf. il commento di BORDONI M., o.c., pp. 57-58. Le espressioni citate da Bordini sono prese da TROISFONTAINES R., *Je ne meurs pas*, Bruxelles 1962 (tr.it. *Non morirò più*, Roma 1971, p. 109): «Nel momento della morte l'anima umana non diviene "a-cosmica" come se la non-relazione alla materia e la vicinanza a Dio dovessero crescere nella stessa proporzione secondo un certo schema neoplatonico di ascesa speculativa. Al contrario, la sua relazione alla materia si universalizza e si perfeziona. Il senso di questa affermazione può essere chiarificato dal seguente paragone: nel momento della nascita, il bambino è espulso dai limiti del seno materno attraverso un processo per cui l'abbandono del primitivo ambiente, che da nutritivo diviene opprimente, subendo la crisi più penosa della sua vita fetale,

7. La tesi della «pancosmicità» dell'anima e le sue motivazioni sul piano antropologico e teologico

Se dunque abbiamo concluso che la morte, anche se separa l'anima dal corpo, non toglie l'uomo al mondo assegnandolo a una dimensione umbratile ed eterea, «ma lo pone in un nuovo e più ampio rapporto col mondo, libero già dalla puntualità spazio-temporale della sua esistenza terrestre»,¹²⁰ bisogna comunque evitare possibili ambiguità di una tale affermazione, oltre che fornirne delle motivazioni sia sul piano antropologico che su quello teologico.

Anzitutto un tale rapporto tra anima e unità profonda del mondo è solo analogo a quello tra anima e corpo, non certo univoco: l'universo non diventerà il nuovo «corpo» dell'anima, nel senso che essa, smessa l'«informazione» del corpo come vuole il concetto metafisico-scolastico di anima, si trovi ora a realizzare un'«informazione sostanziale del mondo nella sua articolazione spazio-temporale».¹²¹

Allo stesso modo, l'anima non è «onnipresente». Sarebbe assurdo pensarlo, dal momento che l'anima ha definitivamente abbandonato con la morte la sua realtà determinata e particolare (costituita dal corpo) con cui si relazionava ad ogni altra singola realtà ed era a sua volta suscettibile di ciò: dopo la morte evidentemente la logica delle relazioni spazio-

determina l'apertura ad un mondo nuovo, in una relazione nuova al mondo: «viene strapazzato, pigiato, strozzato, espulso... senza sapere che al di là lo attendono l'aria libera, lo spazio, la luce, l'amore». Analogamente, prima del trapasso dalla sua condizione corporea attuale, che lo lega ad una presenza vincolata alle strettezze di un «essere al mondo» in modo corporeo, l'uomo attraversa un'agonia biologica, «non ha più presa, soffoca, si sente schiacciato dal corpo... e non ha esperienza di quel che diverrà». Attraverso la liberazione da un modo d'essere al mondo vincolato al corpo mortale, l'uomo attinge una nuova relazione al mondo stesso, «degli orizzonti più vasti gli aprono delle nuove possibilità, mettendolo in comunione perfetta di esistenza con l'insieme di questo mondo»... Dal punto di vista della relazione al corpo, l'uomo, attraverso la morte non passa solamente un momento di rottura, di angoscia, di sofferenza, per l'annientamento del suo modo corporeo di esistenza, ma attinge il primo perfezionamento per una sua relazione più perfetta al mondo, mediante una espansione del suo rapporto cosmico che si realizza in una presenza totale all'universo».

¹²⁰ RAHNER K., *Probleme der Christologie von heute*, SZT I, Einsiedeln 1954 (tr.it. *Problemi della cristologia d'oggi*, in *Saggi di cristologia e di mariologia*, Roma 1965, p. 82).

¹²¹ RAHNER K., T.M., p. 22.

temporalmente determinate è conclusa e non ha senso chiederne un potenziamento. Dice infatti Rahner: «È evidente che non per questo l'anima è "ovunque". Ciò significherebbe una relazione più ampia col mondo nella dimensione che è propriamente soppressa dalla morte...». ¹²²

Dopo queste due precisazioni in negativo, su come non si deve intendere la pancosmicità dell'anima, Rahner tenta di delinearla in termini positivi, per quanto una tale determinazione rimanga essenzialmente problematica «nell'ambito del nostro tradizionale apparato ontologico di concetti» e ciò sia ancora più aggravato dall'insufficiente allenamento a una cosa di questo tipo da parte dei «nostri schemi logici di tipo immaginativo». ¹²³

Se si pensa che già in vita, il corpo non è mai una struttura chiusa, separata dal mondo, ma sempre aperta ad esso, che una filosofia naturale non può «delimitare il corpo dell'uomo proprio con la sua pelle», ¹²⁴ che in definitiva la corporeità umana «non è mai chiusa monade, senza finestre, ma comunica sempre con la totalità del mondo», ¹²⁵ allora un tale rapporto pan-cosmico dell'anima al mondo diventa più facilmente intuibile.

Esso potrebbe in particolare significare che l'anima, una volta abbandonata la forma fisica determinata si apre alla totalità del mondo intesa particolarmente come «fondamento della vita personale degli altri esseri quali enti corporeo-spirituale» ¹²⁶ e in certa misura la condetermina.

«I defunti», ci dice Rahner «restano legati alla sorte del

¹²² RAHNER K., *Problemi della cristologia d'oggi*, o.c., p. 82. Cf. anche RAHNER K., T.M., p. 22: «Naturalmente non si tratta neppure di una "onnipresenza" dell'anima in tutto il cosmo, anche per il fatto che l'anima abbandona il suo determinato punto spazio-temporale nell'ambito di questo mondo e del singolo rapporto reciproco dei singoli oggetti come tali, e perciò in questa dimensione non può venir pensata improvvisamente "ovunque"».

¹²³ RAHNER K., T.M., p. 22.

¹²⁴ Ivi.

¹²⁵ Ivi. Cf. anche RAHNER K., *Zum Sinn des Assumpta-Dogmas*, SZT I, Einsiedeln 1954 (tr.it. *Sul significato del dogma dell'Assunzione*, in *Saggi di cristologia e di mariologia*, Roma 1965, p. 465): «Infatti la corporeità (glorificata o no) costituisce proprio l'apertura esterna, che lo spirito si procura nella materia per essere schiuso agli altri».

¹²⁶ RAHNER K., *Morte*, in SM V, p. 534.

mondo»,¹²⁷ anzi la loro esistenza, attraverso la morte si «è radicata più che mai sul fondo segreto e silenzioso della nostra esistenza».¹²⁸ E ciò non solo perché un esplicito dogma di fede ci dice che la definitività morale raggiunta dal singolo uomo nella morte contribuisce a determinare il comportamento di Dio nei confronti del mondo e di ogni altro uomo (si tratta della cosiddetta «intercessione dei santi»), ma nel senso più profondo e significativo che «nel cosmo subentra una ripercussione diretta e in esso immanente, proveniente da ogni singola persona, che nella morte diviene cosmico-universale»,¹²⁹ aprendosi alla totalità ed unità del mondo.

Rahner fornisce a riprova della sua originale tesi ragioni sia di ordine filosofico e antropologico come di ordine teologico.

Per le prime, il teologo tedesco si riferisce alla metafisica tomista dell'anima, alla concezione moderna delle «entelechie» ed accenna ai fenomeni parapsicologici. I riferimenti teologici sono invece, oltre alla già accennata «intercessione dei santi», alla dottrina degli angeli, a quella del purgatorio e soprattutto al dogma della «risurrezione della carne».

Rahner ritiene di poter rintracciare già nell'antica scolastica una conferma positiva della sua tesi. Di fatto per la dottrina scolastica l'atto sostanziale dell'anima, in quanto

¹²⁷ RAHNER K., *La resurrezione della carne*, o.c., p. 457.

¹²⁸ RAHNER K., *Das Leben der Toten*, SZT IV, Einsiedeln 1960 (tr.it. *La vita dei morti*, in *Saggi sui sacramenti e sulla escatologia*, Roma 1965, p. 453).

¹²⁹ RAHNER K., T.M., p. 23. L. Boff radicalizza la tesi di Rahner, affermando nella sostanza che non si dà neppure separazione tra anima e corpo, ma passaggio da uno spirito-corpo limitato a uno spirito-corpo pancosmico: BOFF L., o.c., p. 32: «Esiste l'anima disincarnata dalla materia e dal mondo? Abbiamo considerato... l'uomo... un'unità plurima di spirito e mondo (corpo). Lo spirito è sempre incarnato. Il corpo è sempre spiritualizzato, altrimenti non sarebbe corpo umano. La morte, quindi, non può essere definita come separazione tra anima e corpo, perché non c'è nulla da separare. Corpo e anima non sono cose parallele, passibili di separazione, sebbene possano e debbano essere distinti. La morte, nello statuto antropologico sopra enunciato, è una cesura tra un tipo di corporeità limitato, biologico, ristretto a un pezzetto del mondo, cioè il nostro "corpo", e un altro tipo di corporeità, in relazione alla materia illimitato, aperto, pancosmico, che corrisponde al nuovo modo di essere in cui l'uomo entra dopo la morte, l'eternità... Con la morte, l'uomo-anima non perde la sua corporeità: questa gli è essenziale. Non lascia il mondo: lo penetra in forma più radicale e universale. Non entrerà in rapporto con alcuni oggetti soltanto, come quando si muoveva nel mondo dentro le coordinate spazio-temporali, ma con la totalità del cosmo, degli spazi e dei tempi».

forma corporis non si differenzia realmente dall'anima stessa; l'in-formazione del corpo da parte dell'anima non è mai un atto di natura accidentale, bensì la realtà stessa dell'anima. Un tale atto potrebbe quindi cessare in maniera drastica e assoluta soltanto se anche l'anima venisse meno «e non fosse come invece dimostra la filosofia e come asserisce in maniera vincolante il dogma della chiesa, immortale». ¹³⁰

Una relazione sostanziale con la materia, dal momento che è identica all'anima stessa e non ne è un «accidente», può cambiare, ma non di certo cessare. Di qui le conclusioni del nostro autore: «... Anche l'antica metafisica tomista dell'anima spirituale insegnava esistere una relatività trascendentale (cioè immediatamente già data con l'essenza dell'anima) sussistente anche dopo la morte, fra l'anima spirituale dell'uomo e la materia». ¹³¹

Basta prendere sul serio una tale dottrina e considerare la materia in maniera più corretta dal punto di vista ontologico, per cui essa non è certo da limitarsi univocamente alla corporeità: in questo caso l'ipotesi proposta sarebbe già contenuta in una dottrina tradizionale del «tomismo rigido». ¹³²

Analogie con la sua tesi della pan-cosmicità dell'anima,

¹³⁰ Cf. una tale interpretazione delle tesi della scolastica in RAHNER K., T.M., pp. 20-21 e RAHNER K., *Morte*, in SM V, pp. 533-534. Sull'anima come *forma corporis* cf. FABRO C., *L'anima nell'età patristica e medievale*, in SCIACCA M.F. (a cura di), *L'anima*, Brescia 1954, p. 97: «Il pericolo grave... era quello di attenuare il legame sostanziale fra anima e corpo, com'è richiesto dalla stessa dottrina cattolica (peccato originale, incarnazione, risurrezione dei corpi)». Sulla base di un tale pericolo il concilio ecumenico di Vienna del 1311 con «la definizione conciliare, almeno indirettamente, codifica la posizione tomista». Per questa definizione cui anche Rahner si riferisce: cf. Denz., n. 481: «Quod quisquis deinceps, asserere, defendere seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tamquam haereticus sit censendus».

¹³¹ RAHNER K., T.M., p. 21.

¹³² Cf. anche BORDONI M., o.c., pp. 56-57: «Se l'anima viene considerata nella sua realtà essenziale di "*forma del corpo*", la morte, privandola della sua corporeità, la fa sussistere in uno stato "innaturale" di indigenza ontologica, che reclama un'integrazione nell'ordine della natura. Ora, nulla impedisce di concepire la relazione trascendentale dell'anima alla realtà cosmica nella sua totalità in modo che nella morte essa possa considerarsi "pancosmica", in relazione al "cuore dell'universo", al "cuore della terra"». Un'esposizione della dottrina tomista nel senso di Rahner anche in BOUBLIK V., o.c., pp. 170-172.

Rahner trova nella moderna teoria dell'«entelechia».¹³³

Le «entelechie» come «principi di vita negli esseri animati: fattori spirituali irriducibili agli agenti fisico-chimici»¹³⁴ hanno con la materia una relazione che non si riduce al rapporto con la materia già organizzata e ordinata, ma perviene fino all'ultimo fondamento metempirico di essa. «Le entelechie» dice infatti Rahner, hanno con la materia «una relazione che si spinge fino all'ultimo fondamento metempirico di ciò che è materiale e fa sì che le entelechie degli esseri viventi sub-umani non siano solo un ulteriore principio ordinatore di una materia organica già finita e del suo ordine di connessione chimico e meccanico».¹³⁵

In secondo luogo, secondo la visione moderna dell'entelechia, essa viene ad essere un principio super-individuale della vita sub-umana.¹³⁶ La morte in tali organismi sarebbe in questo caso non «il semplice cessare di un'entelechia»¹³⁷ (come pensava finora la filosofia scolastica della natura), ma la sospensione dell'influsso entelechiale in un punto determinato nello spazio e nel tempo, che non toglie una permanente presenza nel mondo (di tali potenze entelechiali), nonostante questa cessazione di una singola vita organica attuale.

Sulla base di questi due elementi della moderna concezione dell'«entelechia», per cui da una parte essa si rapporta, prima della mediazione di una materia organizzata chimicamente e meccanicamente, al «fondamento metempirico di ciò che è materiale» e dall'altra la caduta e la morte di un organismo vivente non comporta la fine della presenza nel mondo di quest'«anima» degli organismi viventi non umani,

¹³³ Il riferimento è con ogni probabilità al vitalismo di Hans Driesch per il quale: «Oltre i fattori fisico-chimici, l'organismo include un altro fatto naturale, l'*entelechia* (cioè l'anima). Il termine è aristotelico, ma il concetto è piuttosto platonico: l'*entelechia* è una *specie* nel senso platonico, un «agente individualizzante», che però è in se stesso sopra-individuale e sopra-personale». La cit. in ABBAGNANO N., *Storia della filosofia*, vol. III, Torino 1974, p. 681.

¹³⁴ ABBAGNANO N., *Dizionario di filosofia*, Torino 1971, p. 305.

¹³⁵ RAHNER K., T.M., p. 21.

¹³⁶ Secondo il Driesch «La vita è manifestazione di una «entelechia formante», aspaziale e sovraindividuale». La citazione in MATHIEU V., *Storia della filosofia*, vol. III, Brescia 1967, p. 295.

¹³⁷ RAHNER K., T.M., p. 21.

noi possiamo trovare delle analogie con la tesi della pancoscmità dell'anima umana.

Certo l'anima dell'uomo ha una natura «essenzialmente più individuale»¹³⁸ dell'entelechia degli altri organismi viventi non umani, ma l'analogia, dopo una tale precisazione, rimane per Rahner pertinente.

Nella stessa direzione della pancoscmità dell'anima ci indirizzano poi secondo Rahner taluni fenomeni parapsicologici che con essa si «potrebbero “forse” chiarire con più facilità».¹³⁹ Su questo piano, il teologo tedesco ci fornisce solo degli accenni e non ritiene di dover approfondire oltre.

In quanto alle ragioni teologiche, Rahner (come abbiamo già segnalato) ne adduce tre: una visione metafisica della dottrina biblica sugli angeli, una conseguenza della dottrina del purgatorio e, infine, il dogma della risurrezione della carne.

Gli angeli, secondo Rahner, ancor prima di una loro decisione o di una loro «autodeterminazione spirituale-esistenziale»¹⁴⁰ e precedentemente ad ogni particolare effetto di causalità efficiente sulle singole cose del mondo, sono strutturalmente, radicalmente in rapporto col mondo e con la sua totalità.

¹³⁸ Ivi.

¹³⁹ Ivi, p. 22. In un altro Saggio (RAHNER K., *La vita dei morti*, o.c., p. 453), le considerazioni del nostro autore sui fenomeni parapsicologici sembrano andare, almeno parzialmente, in una direzione diversa da quella di una presenza radicale al mondo del defunto pervenuto alla definitività. Sarebbero per così dire, invece, tutti i «residui» che il defunto si è lasciato dietro, della precarietà della sua vita terrena: «La chiesa cattolica non ammette un rapporto con i morti in particolare alla maniera degli spiritisti. Non perché essi non esistano, non perché siano staccati da noi o la loro definitiva fedeltà e il loro amore di fronte a Dio non dominino su di noi... Noi però siamo ancora *i temporalis*. E perciò in tutti i casi in cui Dio non operasse il miracolo di una speciale rivelazione (come nel Signore risorto), la realtà dei morti vivi — se volessero tradursi singolarmente nella nostra concretezza — apparirebbe in fondo come siamo *noi*, non come sono *loro*. Di fatto nelle sedute spiritistiche si rivela lo spirito della *realtà terrena* con le sue confuse rappresentazioni e manie, non la quiete dell'eternità ripiena di Dio. Inoltre dobbiamo sempre tener conto anche del fatto... che in una tale ricerca di contatto (quando non vengono oggettivati soltanto i propri sogni), in uno strano spostamento della simultaneità, noi non incontriamo i morti, così come sono *adesso* davanti a Dio e nel nocciolo definitivo del loro essere, ma il loro confuso ed oscuro passato, irredento e limitato, il quale — forse neppure ancora rielaborato — viene poi tradotto nuovamente nella categoria-lità del nostro mondo».

¹⁴⁰ RAHNER K., T.M., p. 23.

Una tale realtà fa parte a un tempo della loro natura e della natura stessa del mondo e ciò anche se il mondo può seguire strade diverse da quelle indicate da tali potenti «principi». Gli angeli non agiscono infatti sul mondo solo di quando in quando, «quasi mossi da una risoluzione propria che si compia solo sporadicamente»,¹⁴¹ ma sebbene siano degli esseri incorporei, anzi, tiene a sottolineare Rahner, proprio per la loro incorporeità, «fanno parte costantemente e stabilmente del mondo in base alla propria struttura essenziale».¹⁴²

L'interpretazione del teologo tedesco trova conforto nel nuovo testamento, dove, pur con nomi diversi, si allude sempre a questa dimensione degli angeli come «principi» del mondo, «fondamenti originari» di esso e non di un mondo particolare, spiritualizzato, diverso dal nostro, ma proprio questo mondo, dove il corso delle cose si svolge «naturalmente», proponendoci realtà «normali», per nulla eccezionali.¹⁴³

Se dunque con la dottrina degli angeli, accettiamo dal punto di vista teologico un rapporto naturale al mondo di tipo cosmico-universale, da parte di esseri spirituali-personali, incorporei, ma non per questo disincarnati, allora non si può pregiudizialmente «respingere... come inconsueta l'idea che il principio spirituale-personale nell'uomo possieda un simile rapporto ontologico-reale al mondo, che nella morte non viene annullato, ma trova più che mai la sua compiutezza diventando un rapporto aperto che abbraccia la totalità del mondo e che non è più mediato dalla singola forma corporea».¹⁴⁴

¹⁴¹ Ivi.

¹⁴² Ivi.

¹⁴³ Rahner indica diversi passi del nuovo testamento, a conforto della sua tesi, dove gli angeli sono definiti rispettivamente: principati e potestà, dominatori di questo mondo, elementi del mondo e così via (cf. Col 1,16; 2,10; 2,15; 1Pt 3,22; Ef 1,22; 3,10; 6,12; Gd 6; 1Cor 8,5; 2Pt 2,10; Gal 4,3.9; Col 2,8.20; Ap 14,10). Secondo la dizione greca essi sono ἀρχαί, κύριοι, κυριότητες, ἔξουσίαι, στοιχεῖα τοῦ κόσμου, κοσμοκράτορες, δυνάμεις.

¹⁴⁴ RAHNER K., T.M., p. 24. Una tale interpretazione, tutt'altro che spiritualistica della dottrina sugli angeli, qui solo accennata, è più ampiamente sviluppata in RAHNER K., *Die Einheit vom Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis*, in SZT VI, Einsiedeln 1965 (tr. it. *L'unità vigente tra spirito e materia*, in *Nuovi Saggi*, vol. I, Roma 1968, pp. 266-267).

Affinità teologicamente significative con la tesi della pancosmicità dell'anima, il nostro autore ritiene di poter trovare anche nella dottrina cattolica del luogo di purificazione dopo la morte o purgatorio. È evidente che una teologia avveduta come quella di Rahner non considera la tesi del «luogo designato» per un maturazione ulteriore davanti a Dio in termini spaziali, ma eventualmente come «status». Una tale dottrina ha sempre posto delle difficoltà anche gravi per la sua interpretazione.

Affermando il purgatorio, la fede cattolica sui morti si differenzia dalla convinzione di gran parte delle chiese protestanti. La tesi cattolica sul purgatorio, da una parte ritiene fermamente che attraverso la morte la posizione fondamentale dell'uomo maturata liberamente diviene definitiva, mentre dall'altra, data la pluridimensionalità dell'uomo e la disuguaglianza delle fasi del divenire del suo compimento, che essa comporta, sostiene la possibilità di una *maturazione* di tutto l'uomo «dopo» la morte, che consiste essenzialmente nell'estendere e far penetrare una tale decisione fondamentale a tutte le sfere della sua realtà. Una tale disuguaglianza di fasi, direttamente legata alla struttura complessa dell'uomo, possiamo rilevarla anche fra il compimento individuale del singolo nella morte e il compimento universale del mondo, fra la definitività dell'uomo raggiunta nella morte e la manifestazione piena di una tale definitività nella trasfigurazione del suo corpo.¹⁴⁵

Difatti, anche una libertà, per così dire «salvata», purificata, decisa per il Signore, ha lasciato sparsi nel cuore del mondo e nella vita delle altre creature i segni residuali delle sue colpe.¹⁴⁶

¹⁴⁵ Cf. RAHNER K., *La vita dei morti*, o.c., p. 452 e RAHNER K., *Bemerkungen zur Theologie des Ablasses*, SZT II, Einsiedeln 1955 (tr.it. *Osservazioni sulla teologia delle indulgenze*, in *La penitenza della Chiesa*, Roma 1968, p. 225): «La profondità dell'«opzione fondamentale» attuata nella vita non può più crescere nell'aldilà. Ciò però a sua volta non esclude che si possa pensare che l'uomo ancora maturi veramente nello stato di purificazione del «purgatorio»».

¹⁴⁶ Cf. Ivi, p. 224: «Queste «incarnazioni» delle libere decisioni personali dell'uomo nell'«esterno» della persona e al di là nel mondo che lo circonda, una volta poste, non vengono subito eliminate col ravvedimento della persona spirituale mediante il dolore, ecc... Continuano ad esistere e possono... essere mutate e rielaborate solo lentamente in un processo temporale, che può durare molto più a

I famosi «dolori» del purgatorio, non sarebbero quindi più secondo Rahner, tanto o solo delle pene estrinseche, vendicative, comminate da Dio. Sarebbero piuttosto i dolori acerbi, che si proverebbero, finché non venga raggiunta «una totale purezza e integrazione del nostro essere, secondo tutte le sue dimensioni, aspirazioni e strati, nell'amore di Dio!». ¹⁴⁷

Se quindi la *storia* individuale non si conclude definitivamente con la morte, proprio per il fatto che l'uomo non diventa con la morte acosmico, sic et simpliciter «libero dal corpo», ma perviene addirittura per la prima volta a un vero e aperto rapporto con la totalità del mondo, egli può «esperire la contraddizione tra l'essenza voluta da Dio, del proprio essere e del mondo e quello che egli è ancora a motivo delle oggettivazioni residue della sua colpa, in quanto esse rappresentano la dolorosa conseguenza di essa. Il superamento penoso di questa contraddizione costituisce il purgatorio dell'uomo». ¹⁴⁸

In altri termini una dottrina sul purgatorio, inteso come un «soffrire completamente la ripercussione sul mondo dell'atteggiamento non ancora moralmente del tutto giusto

lungo del libero mutamento che si verifica nel centro della persona. Questa esperimenta inevitabilmente tali "esteriorizzazioni" della propria colpa, da se stessa poste nel suo esterno e nel mondo circostante come apportatrici di dolore, come pena connaturale...». Cf. anche RAHNER K., *Kleiner theologischer Traktat über den Ablass*, SZT VIII, Einsiedeln 1967 (tr.it. *Trattatello sull'indulgenza*, in *La penitenza della chiesa*, Roma 1968, p. 182), dove le pene temporali sono definite nel loro vero significato come dipendenti dalla faticosa e dolorosa «ristrutturazione degli "avanzi" del nostro passato ("reliquiae peccatorum")».

¹⁴⁷ RAHNER K., *Beichtprobleme*, SZT III, Einsiedeln 1956 (tr.it. *Problemi della confessione*, in *La penitenza della chiesa*, Roma 1968, p. 40). Cf. anche in RAHNER K., *Osservazioni sulla teologia delle indulgenze*, o.c., p. 190: «L'estinzione della pena si potrebbe allora considerare solo come un processo di maturazione della persona, mediante il quale lentamente e gradualmente tutte le forze dell'essere vengono inserite nella decisione fondamentale della persona libera». Cf. i riferimenti al problema del purgatorio di un allievo di Rahner, VORGRIMLER H., in *MyS* 10, Brescia 1978, p. 550: «Stando alla teoria di K. Rahner sulle dolorose conseguenze della colpa, potremmo pensare che il compimento ultimo dell'uomo sia al tempo stesso l'atto che Dio compie mediante la grazia e un processo plurale-temporale nell'uomo; non una pena inflitta dall'"esterno", bensì una sofferenza proporzionata alla decisione erronea che l'uomo ha preso e che ha condotto appunto a tali conseguenze. Si potrebbe poi pensare anche che nella morte non sia possibile una nuova decisione fondamentale nei confronti di Dio, mentre perdurerebbe anche dopo la morte, nel cosiddetto "stato intermedio", un processo che integra in questa decisione di fondo la complessa realtà dell'"uomo"».

¹⁴⁸ RAHNER K., *Trattatello sull'indulgenza*, o.c., p. 192.

dell'uomo,... si può capire e spiegare molto più chiaramente, presupponendo che per l'anima il liberarsi-dal-corpo nella morte non significa un assoluto venir-tolta dal mondo bensì che l'anima anche... dopo l'abbandono della sua forma corporea... sperimenta più palesemente e più sensibilmente la sua armonia e disarmonia con la struttura oggettivamente giusta del mondo».¹⁴⁹

Inoltre, per il dogma cattolico, il purgatorio si deve ai cosiddetti «peccati veniali»: a quei peccati cioè che non toccano l'orientamento fondamentale dell'uomo per Dio o contro Dio. Seguendo una metafisica tomista dell'uomo, dovremmo dire, continua Rahner, che peccati simili sono possibili solamente in un essere materiale, che può commettere degli atti che, pur negativi, non significano una disposizione totale ed esaustiva della sua esistenza e della sua libertà. Dobbiamo inoltre tener presente che la materialità (la traduzione di ciò che nel suo «cuore» l'uomo ha deciso) è sempre in difetto rispetto all'autodeterminazione personale.

Si deve concludere che se «il peccato veniale (naturalmente nella sua possibilità) è conseguenza della corporeità, non è forse ovvio che la sofferenza esaustiva delle conseguenze dei peccati veniali presupponga quale condizione della loro possibilità, una «corporeità» dell'uomo»,¹⁵⁰ anche se dopo la morte si tratterà di una materialità o corporeità fatta diversamente?

Anche il dogma del purgatorio ci ha quindi portato a trovare delle conferme teologiche significative alla tesi della pancosmicità.

La «risurrezione della carne» è uno dei dati incontestabili del «credo» cattolico. Ma se la morte, come vorrebbe certo «idealismo» platonizzante, avesse semplicemente lo scopo di liberare in maniera totale dal corpo e di togliere assolutamente dal mondo, non si capirebbe più perché una risurrezione del corpo avrebbe ancora un qualche significato e

¹⁴⁹ RAHNER K., T.M., p. 24.

¹⁵⁰ RAHNER K., T.M., p. 25. Cf. anche VORGRIMLER H., in MyS 10, Brescia 1978, p. 546: «La dottrina del purgatorio presuppone in ogni caso... un riferimento permanente dei «morti» al mondo dello spazio e del tempo».

perché l'anima dovrebbe anelare ad essa come a un momento atteso del compimento definitivo dell'uomo.¹⁵¹

Se invece pensiamo che questa nuova acquisizione di un corpo nella risurrezione non significa l'abbandono di «quel puro essere-aperto dello spirito sul mondo nella sua totalità»,¹⁵² cui siamo pervenuti nella morte, potremmo comprendere meglio le qualità del corpo glorioso e trasfigurato di cui parla s. Paolo.¹⁵³ Il corpo trasfigurato nella sua perfetta plasticità, non sarà tale solo perché lo spirito dell'uomo è in pienezza di grazia e divinizzato in maniera soprannaturale, ma perché la corporeità stessa non sarà più quale era sulla terra.

La cosmicità dell'anima spirituale può aiutarci a cogliere le qualità di un tale corpo: «forma corporea da una parte e... chiusura in sé rispetto ad altri vincolamenti allo spazio dall'altra» non coincideranno più ma la nuova corporeità, espressione concreta dello spirito rimarrà «aperta al libero ed inostacolato rimanere-ed-entrare-in relazione con ogni cosa». ¹⁵⁴ In altri termini, il corpo della trasfigurazione verrebbe ad essere l'*espressione* concreta della cosmicità permanente della persona trasfigurata.

Rahner ha così concluso l'«aporetica» teologica della tradizionale descrizione della morte come separazione tra corpo ed anima. Abbiamo visto che su due punti in particolare si è focalizzata la sua attenzione: da una parte, riportare una tale descrizione tradizionale sullo sfondo e ai margini della morte realmente «umana», dall'altra evitare le secche del dualismo di ascendenza neoplatonica che una tale descrizione della morte può evocare.

¹⁵¹ Cf. RAHNER K., T.M., p. 25. Cf. anche WIEDERKEHR D., *Prospettive dell'Escatologia*, Brescia 1978: Questo simbolo della risurrezione della carne «rappresentò sempre un'antitesi alle tendenze spiritualistiche che si profilavano nella chiesa antica e nell'epoca moderna; qui la speranza cristiana del futuro rompeva gli schemi di rappresentazione del mondo ellenistico».

¹⁵² RAHNER K., T.M., p. 25.

¹⁵³ Cf. 1Cor 15.

¹⁵⁴ RAHNER K., T.M., pp. 24-25, e cf. RAHNER K., *La risurrezione della carne*, o.c., pp. 461-462: «La storia di coloro che con la loro vita hanno già attuato la loro definitività, non si estrania mai del tutto dal mondo e, nella pienezza dell'universo, essa acquista la sua interezza, la sua manifestabilità corporea. L'uomo raggiungerà con anima e corpo il suo perfetto compimento, che iniziatosi già nella morte, ora si fa veramente completo, mondanamente percepibile, corporeo».

La morte, quindi, come separazione dell'anima dal corpo, come evento «naturale» può toccare il «genere-uomo», la sua dimensione biologica che lo accomuna agli altri esseri: può essere un'ottima descrizione «esistentiva», ma non ci dice nulla sul piano autenticamente esistenziale.

E per il secondo aspetto, il pericolo dualistico insito nella scissione tra corpo e anima, viene superato da Rahner con la proposta della «pancosmicità» dell'anima spirituale.

Non è qui il momento di dare un giudizio sui problemi sollevati e sulle soluzioni offerte dal teologo tedesco.

8. Aspetto personale della morte: la morte come fine dello «status viatoris»

La morte investe l'uomo *come persona*, in quanto suggella la fine del periodo di prova. Una terza asserzione di fede (dopo quelle sull'universalità della morte e sulla morte come separazione tra corpo e anima) afferma infatti che «con la morte fisica dell'uomo termina definitivamente lo *status viatoris dell'uomo*»¹⁵⁵ come è solita definirlo la teologia.

La morte in questo senso «non tocca soltanto l'uomo come spirito incarnato, nella sua relazione al corpo (realtà fisico-naturale) ma anche nella sua dimensione di profondità spirituale e personale».¹⁵⁶ Infatti la morte introduce anche per l'uomo inteso come persona etico-spirituale una definitività, una compiutezza che rende irreversibile la sua decisione di andare verso Dio o di allontanarsi da lui, attuata nella vita fisica.¹⁵⁷ Secondo Rahner la riflessione dogmatica ci deve portare a concludere in maniera limpida «che per il singolo uomo la decisione è data con la *sua* morte, sia che egli

¹⁵⁵ RAHNER K., T.M., p. 26.

¹⁵⁶ BORDONI M., o.c., p. 59.

¹⁵⁷ Le affermazioni dogmatiche sull'immediata retribuzione «post mortem» e la conseguente decisiva importanza della decisione operata in vita si trovano in Denz. 457, 464, 493a, 530s, 693. Cf. anche Gv 9,4: «Dobbiamo compiere le opere di colui che mi ha mandato finché è giorno; poi viene la notte, quando nessuno può più operare» e 2Cor 5,10: «Tutti infatti dobbiamo comparire davanti al tribunale di Cristo, ciascuno per ricevere la ricompensa delle opere compiute finché era nel corpo, sia in bene che in male».

mediante l'attuazione della sua vita si sia aperto al futuro assoluto di Dio, sia che non l'abbia fatto».¹⁵⁸

Un tale dogma affermando l'irreversibilità dell'opzione fondamentale della vita, non esclude la possibilità di un ulteriore perfezionamento dopo la morte.¹⁵⁹ Ci dice invece che «la decisión fundamental tomada durante la vida cristaliza en la muerte, haciéndose indeleble».¹⁶⁰ Abbiamo già visto, parlando del purgatorio, in che senso si possa parlare di uno sviluppo ulteriore dopo la morte. Come dice giustamente Volk, in piena sintonia con Rahner: «La vita umana è cosa molto seria. Essa ha importanza unica per decidere dell'eternità. A ciò non si oppone la dottrina della purificazione dopo la morte (purgatorio), perché non ci è dato un prolungamento dello stato di pellegrini con la possibilità di ricrederci (conversione); ma questa purificazione... è piuttosto da considerare come una chiarificazione ed un'attuazione postuma, ma necessaria della decisione già presa nello stato di pellegrini».¹⁶¹ Così anche la risurrezione del corpo e il futuro

¹⁵⁸ RAHNER K., *Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen*, SZT VI, Einsiedeln 1965 (tr. it.: *Utopia marxista e avvenire cristiano*, in *Nuovi Saggi*, vol. I, Roma 1968, p. 126). Giustamente M. Bordoni afferma che un tale dogma sulla fine dello «status viatoris» è stato fino ad ora insufficientemente posto in luce: BORDONI M., o.c., pp. 71-72: «Gli elementi che compongono una nuova riflessione sul tema della morte, non sono solamente uno sviluppo di pensiero suggerito dall'ideologia contemporanea dell'essere per la morte. Essi possono essere considerati anche come uno sviluppo teologico che scaturisce dai dati stessi della nostra dottrina di fede. Questa ci testimonia che la morte è il termine dello «status viae» e perciò rappresenta il momento definitivo che chiude l'esistenza terrena e le scelte personali dell'uomo. In passato questo punto del dogma, che apre l'adito ad una vera antropologia della morte, non è stato messo nel giusto rilievo. Molti infatti hanno interpretato l'idea di termine dello status viae come un limite geometrico che termina l'estensione di una linea, senza pensare che tale concetto non si addice alla realtà psicologico-morale della vita umana».

¹⁵⁹ Cf. RAHNER K., *Trattatello sull'indulgenza*, o.c., p. 128: l'uomo dopo la morte non raggiunge «una maggior profondità di decisione soprannaturalmente esistenziale...», questo sarebbe certo inconciliabile con la dottrina secondo la quale la morte è il limite ultimo per quanto riguarda la possibilità di un aumento nel merito... Questa interpretazione presuppone solo che una simile decisione per Dio, permanente, definitiva anche per quando riguarda la sua profondità, debba... far sentire ancora dopo la morte la propria influenza modificante su tutte le dimensioni personalmente più periferiche della persona umana».

¹⁶⁰ DE LA PEÑA J.R., o.c., p. 235. Cf. anche VOLK H., voce *Morte*, in *Dizionario Teologico*, vol. II, Brescia 1967, p. 422: «L'uomo non può più cambiare quell'atteggiamento, che ha assunto in vita di fronte a Dio».

¹⁶¹ VOLK H., *ivi*, p. 423.

compimento dell'intero cosmo alludono alla possibilità di uno sviluppo dell'uomo dopo la morte, senza che per questo venga meno la decisione fondamentale siglata con essa.

In fondo, per Rahner non si deve pensare secondo «una concezione rigida e devitalizzata»¹⁶² la vita dell'uomo con Dio nell'aldilà. Essa non potrà che essere «un infinito moto dello spirito finito verso la vita di questo Dio».¹⁶³

Il vero contenuto del dogma è quindi, se ora prescindiamo dalla continuazione dell'esistenza personale e consapevole dell'uomo dopo la morte, nell'assoluta validità della decisione radicale presa in vita.

Una tale dottrina di fede non può quindi che intimarci di «prendere radicalmente sul serio questa vita»,¹⁶⁴ poiché non si danno prove d'appello. La concezione cristiana della vita la intende come storica e irripetibile; la sua importanza decisiva non è passibile né di annullamento né di revoca, essa è tesa fra un autentico inizio e un'autentica fine, il che significa che inizia una volta «senza che questo inizio sia soltanto il risultato ridissolubile di una precedente combinazione della realtà»,¹⁶⁵ comincia mediante creazione e finisce in maniera che «lo stato attuato liberamente non sia di nuovo soltanto un qualcosa di provvisorio e di superabile per principio, qualcosa di mutabile nell'indeterminato e perfino nell'opposto».¹⁶⁶

Abbiamo già visto parlando della libertà che essa può essere autentica solo se pone qualche cosa di irreversibile e di definitivo, non se si logora in un perenne e giocoso rimando, priva di stabilità e di punti fermi.¹⁶⁷ Così è per la vita intera e

¹⁶² RAHNER K., T.M., p. 26.

¹⁶³ Ivi, pp. 26-27.

¹⁶⁴ Ivi, p. 27.

¹⁶⁵ Ivi.

¹⁶⁶ Ivi.

¹⁶⁷ Cf. RAHNER K., *Il morire cristiano*, in MyS, o.c., pp. 576-577: «Nella sua essenza originaria la libertà non significa capacità di fare o non fare questa o quella cosa di tipo categoriale, ma va considerata come la costituzione fondamentale del soggetto nella trascendentalità in cui essa dispone di sé in vista della definitività. La libertà schiude così la storia, una storia però che non va concepita come la possibilità di continuare ad operare nel vuoto e quindi nella sfera dell'indifferenza, poiché si tratterebbe pur sempre di azioni che risultano correggibili: si tratta invece della possibilità di porre qualcosa di veramente definitivo. La responsabilità insopprimibile da cui il soggetto non potrà mai prescindere nell'esercizio della propria libertà e

per la scelta che in essa siamo tenuti a compiere: solo una definitività incombente e la possibilità di un compimento, assegnano ad essa un senso ed una prospettiva.

Non c'è per il cristianesimo un eterno ritorno di ogni cosa; non c'è una metempsicosi, una trasmigrazione delle anime per la quale ogni vita sia solo un tentativo provvisorio, rivedibile fino all'ultimo, o ancor più riproducibile — meglio o peggio — altre volte. «La morte è l'avvento dello stato definitivo realizzato dalla libertà che ha raggiunto la sua maturazione. Noi facciamo quest'affermazione e l'opponiamo cristianamente sia alla dottrina materialistica della fine assoluta dell'uomo nella morte come alla dottrina della metempsicosi, che misconosce la dignità unica di questa vita terrestre e della serietà assoluta della sua decisione, e ammette solo la sorte tremenda della condanna all'eterno moto ciclico di morte e nascita».¹⁶⁸ Contro ogni apparenza,

che rende appunto soggetto l'individuo non sussisterebbe nel caso in cui la capacità che egli dimostra nel disporre di se stesso fosse continuamente soggetta a revisioni, quasi si trattasse di qualcosa di indifferente, rivedibile e sostituibile: il soggetto verrebbe così sottratto costantemente alle proprie responsabilità e decisioni e trasportato nel futuro di una possibilità vuota... Se la storia di libertà dovesse proseguire anche dopo la fine della storia corporea ciò significherebbe che una vera e propria storia non si sarebbe mai effettivamente realizzata in questa vita spazio-temporale. Ma l'uomo disincantato e il cristiano conoscono soltanto *una* storia, che si realizza certo come storia autentica di libertà al cospetto di Dio e che presenta i tratti di una profondità e radicalità insondabili, ma che si attua pur sempre nella vita quotidiana in cui conduciamo la nostra esistenza».

¹⁶⁸ RAHNER K., *La morte cristiana*, o.c., pp. 351-352. Cf. anche RAHNER K., *Tod*, in KLOSTERMANN F.-RAHNER K.-SCHILD H. (a cura di), *Lexikon der Pastoraltheologie*, Freiburg i.B. 1972 (tr.it. voce *Morte*, in *Dizionario di teologia pastorale*, Brescia 1979, pp. 451-452): «Oggi però dobbiamo... fare i conti con uomini i quali intendono risolvere il problema della «sopravvivenza dopo la morte» ammettendo una «migrazione delle anime» e la dottrina del «Karma». Qui c'è da dire che così facendo, il problema viene solo spostato, ma non risolto; oppure che in tal modo l'uomo sfugge alla propria radicale responsabilità nei confronti di ciò che fa ora nella vita, se proprio tutto è e rimane soltanto effimero» e nello stesso senso RAHNER K., *Il morire cristiano*, in MyS, o.c., pp. 577-578: «Come potrà un simile soggetto con la finitudine creaturale della propria libertà e nella miseria che caratterizza la sua storia spazio-temporale, decidersi realmente, definitivamente, una volta per tutte pro o contro questa infinità della sua vita autentica che è Dio in sé e per sé?... Una preesistenza o trasmigrazione delle anime, lo schiudimento di possibilità di libertà che sussisterebbero prima o dopo o al di là di questa nostra storia corporea — anche a prescindere dal fatto che non ci riescono comprensibili a livello di un'esperienza disincantata — non servono assolutamente a risolvere il problema che qui viene posto.

Qui ci troviamo di fronte ad una scelta di libertà, dove Dio ci si presenta sempre

l'uomo non è parte della incessante e alterna vicenda della natura, col suo corso che almeno apparentemente sempre si ripete (evidenziato in maniera plastica dal succedersi delle stagioni), ma accade esattamente l'opposto: proprio perché l'uomo è chiamato a una storia irripetibile, anche la natura viene ad avere una storia.

Posta anch'essa per creazione, seguirà il destino dell'uomo fino all'ultimo giorno in cui avverrà la sua fine definitiva nella trasfigurazione dell'intero creato davanti a Dio.

a. La morte nel rapporto di tempo ed eternità

La fine dello «status viatoris» dell'uomo nel mondo si identifica col termine della sua vicenda temporale; allo stesso modo la fine del mondo nell'«ultimo giorno» è la fine di una storia inscritta nella temporalità: il tempo e la sua apertura all'eternità è quindi un tema, che pur nel suo significato eminentemente filosofico, è strettamente legato all'asserzione dogmatica della morte come fine della nostra storia di libertà.

Per questo non è inutile inserire una breve digressione sulla concezione propria di Rahner della temporalità e in particolare sul rapporto che intercorre tra tempo ed eternità.

Rahner si chiede quale sia il tempo reale. Tempo reale è forse solo l'istante presente? Ma in questo caso rischieremmo di rendere il tempo inattingibile poiché l'istante presente, nel momento stesso in cui l'affermo è già passato, non è più, mentre l'istante successivo non è ancora. La nostra vita, il

nella sua radicalità infinita ed incomprensibilità permanente, e non serve a molto... nemmeno nel caso in cui si sostenesse che l'uomo dispone di un altro paio di possibilità di libertà che sussistono prima, dopo o al di là della sua vita terrena. La dottrina della transmigrazione delle anime può affascinare, solo quando indirizziamo il nostro sguardo esclusivamente ai contenuti singoli e categoriali della vita morale: può così sorgere l'impressione che l'uomo debba disporre di un materiale sempre più ampio e migliore, nell'operare le proprie decisioni morali di quello che gli viene accordato nel corso di una vita così breve e misera... Quando si prescinde dall'incomprensibilità di una decisione operata pro o contro Dio come tale e mediata da un materiale finito, non giova nemmeno ricorrere all'idea di una transmigrazione delle anime...: rimarrebbe soltanto la possibilità di una attuazione mai conclusa della libertà».

tempo reale in cui essa viene descritta, dovrebbe quindi ridursi a questo punto pressoché inafferrabile, in cui ciò che ancora non esiste, diverrebbe bruscamente ciò che già non è più? Secondo Rahner, decisamente no.

Siamo noi uomini, in quanto rivolti verso l'ambiente esterno, ad essere soggetti molto facilmente alla «tentazione di interpretare noi stessi secondo le categorie, i modelli e gli schemi dominanti, che ci vengono offerti dal mondo circostante puramente fisico o puramente biologico. E così facciamo anche col tempo».¹⁶⁹ Interpretiamo cioè il tempo storico-personale proprio dell'uomo alla stregua del tempo fisico.

Agendo così, però, riflettiamo su di noi in una maniera che per il teologo tedesco non è né filosofica né umana, né cristiana. È profondamente errato comprendere il tempo «umano» come una successione di momenti, nella quale ognuno di essi divora il precedente per essere poi a sua volta divorato dal successivo: in questo caso considerando il tempo come una successione puntiforme e discreta, parleremmo del tempo meramente fisico. È quindi profondamente errato per Rahner intendere «il tempo della nostra vita personale come una somma di fasi della vita, ciascuna delle quali ha il suo senso nel fatto di perdersi nella successiva, di esserne la preparazione, di “esistere” per l'altra».¹⁷⁰

Questo *tempo* non ci dice nulla dell'uomo nella sua dimensione autenticamente personale. L'uomo non può essere solo una cosa che è sospinta avanti attraverso il tempo, e che possiede soltanto quell'istante chiamato presente. L'uomo è un soggetto, egli si possiede, «è sempre affidato a se stesso come un tutto».¹⁷¹ L'uomo possiede il «suo» tempo malgrado l'inarrestabile fluire di esso e anche quando guida o subisce un tale scorrere del tempo, «egli lo ha davanti a sé come un tutto».¹⁷² Ognuno di noi quindi va «da un passato *che egli conserva* in sé verso un futuro *progettato in anticipo*. Nella

¹⁶⁹ RAHNER K., *Gedanken zu einer Theologie der Kindheit*, SZT VII, Einsiedeln 1966 (tr.it.: *Pensieri per una teologia dell'infanzia*, in *Nuovi Saggi*, vol. II, Roma 1968, p. 396).

¹⁷⁰ Ivi

¹⁷¹ Ivi, p. 397.

¹⁷² Ivi.

sua libera azione l'uomo attualizza tutto il suo tempo, passato e futuro».¹⁷³

Questa è quindi la «consolazione» del tempo: nulla va perso, ma al contrario guadagniamo continuamente. La vita si concentra poco a poco, mano a mano che abbiamo lasciato il passato alle nostre spalle. Il tempo così inteso, non come la mera successione amorfa di istanti l'uno indifferente per l'altro, bensì come l'ambito della libera azione dello spirito costituisce l'essenziale *storicità* dell'uomo.

L'uomo è un essere «storico» per Rahner, dal momento che è in grado di trascendere la temporalità propriamente fisica e può quindi in qualsiasi istante avere uno sguardo temporalmente comprensivo sia del passato che del futuro: «Se l'uomo è un essere storico, il che importa qualcosa di più di una temporalità puramente esterna e successiva, quale conviene alla realtà fisica, ciò significa che la coscienza che egli ha di *se stesso* nel momento attuale, include uno sguardo retrospettivo etiologico in un passato veramente temporale, un'«anamnesi», e lo sguardo precorritore in un futuro veramente temporale, il riferimento quindi al principio e alla fine della sua storicità temporale e questo sia per quanto riguarda la vita individuale che quella dell'umanità».¹⁷⁴

Anamnesi e *prognosi* costituiscono per Rahner due termini essenziali della temporalità e della storicità autenticamente «umane»; fanno parte, per usare la sua stessa espressione, «degli esistenziali più inevitabili dell'uomo». Senza di essi l'uomo non disporrebbe veramente di sé, in una parola, non sarebbe «persona»: «anamnesi» e «prognosi» «possono sì esser presenti nel modo dell'indifferente dimenticanza. Mancare però non possono. L'uomo ha se stesso, dispone di se stesso, comprende se stesso, intendendo anamnesticamente il suo passato e attualizzando prognosticamente il futuro».¹⁷⁵

¹⁷³ Ivi.

¹⁷⁴ RAHNER K., *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, SZT IV, Einsiedeln 1960 (tr.it. *Principi teologici dell'ermeneutica di asserzioni escatologiche*, in *Saggi sui Sacramenti e sull'escatologia*, Roma 1965, p. 413).

¹⁷⁵ Ivi. Un commento allo svolgimento del tema della temporalità di Rahner si trova in RUIZ DE LA PEÑA J.L., *La muerte — acción en K. Rahner*, in *Teología y mundo contemporaneo. Homenaje a K. Rahner*, Madrid 1975, pp. 558-559.

In modo particolare si deve però sottolineare in Rahner come già in Heidegger l'importanza cruciale del futuro per ogni presente autenticamente «umano». Abbiamo già visto come l'uomo sperimenti in se stesso una tensione continua tra ciò che gli è dato precedentemente ad ogni sua libera scelta («natura» nella terminologia del teologo tedesco) e ciò che egli cerca e vuole diventare «personalmente». Ciò significa che l'uomo è un essere in perenne movimento e che un tale movimento tende verso una definitività, meglio ancora, verso un «compimento». Perciò il futuro, come orizzonte di ciò che l'uomo ha da essere, orizzonte ove sono inscritte tutte le sue possibilità, tra le quali, radicale e decisiva, la morte, assume un ruolo centrale per un uomo che è impegnato a divenire progressivamente ciò che è sempre stato: l'essere che dispone di sé.

Proprio perché l'uomo, nella sua libertà, attualizza tutte le dimensioni del tempo, passato e futuro, non si può intendere la perfetta totalità della sua esistenza «santa e salvata», cioè l'*eternità*, verso la quale egli nel tempo si dirige, come un periodo ulteriore che gli viene assegnato dopo il termine della vita, esattamente come una continuazione di essa che si estende linearmente all'infinito, ma è piuttosto «la validità permanente della sua esistenza liberamente attuata davanti a Dio; la sua eternità è il frutto che rimane, la definitività pura del tempo, di tutto il suo tempo».¹⁷⁶

L'uomo nella sua esistenza storica va incontro a un'eternità che non è da intendersi come una durata ulteriore di lunghezza incalcolabile, che prolunga la sua vita, ma bensì come la totalità della sua vita liberamente realizzata: «Egli raggiunge se stesso *nella pienezza di contenuto della sua soggettività e libertà*, così come in ogni istante della sua vita temporale si era già sempre afferrato *nella totalità formale e vuota del suo tempo*».¹⁷⁷ L'uomo che è giunto al suo stato di perfezione finale, che è pervenuto alla sua definitività, raggiunge e trova pienamente se stesso.

Egli porta, per così dire, la sua esistenza temporale

¹⁷⁶ RAHNER K., *Pensieri per una teologia dell'infanzia*, o.c., p. 398.

¹⁷⁷ Ivi.

davanti a sé, non dietro di sé: nella morte l'uomo non pone fine alla sua temporalità abbandonandola, bensì introducendo essa stessa, resa definitiva, nella sua eternità, che non è altro che «il suo tempo raccolto e finito».¹⁷⁸ Il futuro dell'uomo (anche il futuro escatologico) non è che il punto d'arrivo del suo passato liberamente e consapevolmente attuato.

Poiché queste affermazioni di Rahner possono apparire paradossali, è forse opportuno fermarsi ulteriormente sul rapporto che egli pensa di poter stabilire tra il *tempo* (come categoria che definisce in maniera esaustiva la realtà propria del «dasein», dell'uomo nella sua vicenda terrena) e l'*eternità*, come proiezione escatologica dell'esserci dell'uomo oltre la morte. In altri termini, capire come ciò che avviene «dopo» la morte non è inteso dal teologo tedesco come un avvenimento che segue in un tempo susseguente, bensì come il «frutto maturo» di questa stessa vita temporale, la definitività che raggiunta nello «status viatoris» viene «compiuta realmente attraverso la morte».¹⁷⁹

Una tale relazione dialettica tra tempo ed eternità è «la più importante»¹⁸⁰ nell'antropologia di Rahner, che è implicita in ognuna delle sue affermazioni teologiche e ciò «è probabilmente dovuto all'influsso di *Essere e tempo* di Heidegger ed alla sua visione dell'esistenza umana come un "essere-per-la morte"».¹⁸¹

L'obiettivo determinante del nostro autore nello scandagliare un tale rapporto dialettico è quello di correggere un punto di vista, abbondantemente invalso, di considerare l'eternità come «iniziantesi dopo questa vita, così che la vita

¹⁷⁸ Ivi.

¹⁷⁹ Cf. RAHNER K., *Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit*, SZT IV, Einsiedeln 1960 (tr.it. *Questioni dogmatiche sulla devozione pasquale*, in *Saggi di cristologia e di mariologia*, Roma 1965, pp. 353-354): «Ciò che viene *dopo* la morte non lo intendiamo solo come un avvenimento che segue in un tempo susseguente bensì come la definitività, che si è maturata, di questa vita temporale compiuta realmente attraverso la morte... Essendo infatti la morte la fine del tempo come definitività compiuta e pertanto come eternità, ciò che segue *dopo* la morte... è precisamente quello che si realizza come realtà definitiva nella morte».

¹⁸⁰ Una tale affermazione in VANHENGEL M.-PETERS J., *Morte e al di là*, in Conc 6 (1967), p. 192.

¹⁸¹ Ivi.

presente diventa una specie di periodo di prova in vista di un'eternità che ci verrà incontro dal di fuori».¹⁸²

Storia universale e storia del singolo in quanto realtà spirituale-personale, temporalmente disegnate, in un continuo avvicinarsi di epoche e di istanti, non sarebbero un riflesso dell'Eterno, per il fatto che il tempo che le determina continuerebbe «eternamente incompiuto, a generare se stesso verso l'indeterminato, in istanti dei quali ciascuno è egualmente importante,... fondamentalmente rivedibile e parimenti indifferente».¹⁸³

Il tempo invece ha un suo senso, che gli è dato dalla sua origine e dalla sua meta: è un processo unico, posto da un libero atto creativo di quel Dio che non è toccato dal tempo e, segnato in maniera per noi imperscrutabile da quell'atto creativo, percorre tutto il suo corso fino a una meta definitiva e ineliminabile, in cui l'intera realtà cosmica, storica ed individuale, prenderà parte un giorno in una «maniera che non possiamo immaginare con precisione e in modo creaturale, all'eternità di Dio, la quale non è eternità «cattiva», negativa, bensì la pienezza della realtà in una unità e totalità assolute e non spezzettate in una successione».¹⁸⁴

La morte dunque non è assolutamente per l'uomo né la fine del suo essere, né un puro passaggio da una forma d'esistenza ad un'altra che con la precedente ha in comune l'essenziale, cioè la «temporalità non conclusa», ma è *il principio dell'eternità*, nella misura in cui, sottolinea Rahner, «in questo eterno si può ancora parlare di un principio».¹⁸⁵ Così l'intera realtà creata, il mondo, che delle persone fisico-spirituali costituisce in certo qual modo il «corpo», «cresce lentamente, mediante la loro morte entrando nella propria definitività».¹⁸⁶

¹⁸² Ivi.

¹⁸³ RAHNER K., T.M., p. 27.

¹⁸⁴ Ivi, p. 28.

¹⁸⁵ RAHNER K., *Morte*, in SM V, p. 534.

¹⁸⁶ Ivi. Sul fatto che anche la complessiva storia umana è insieme a tutto il cosmo destinata a un compimento, cf. RAHNER K., *Über die theologische Problematik der «Neuen Erde»*, SZT VII, Einsiedeln 1967 (tr.it. *Problematica teologica della nuova terra*, in *Nuovi Saggi*, vol. III, Roma 1969, p. 665): «Anche la storia si immerge nella definitività di Dio e non solo l'uomo che ha fatto storia, ma che dopo aver recitato la sua «parte» (come nello Jedermann di Hugo von Hoffmannstahl), se ne libera come di cosa senza significato».

Ma come per il singolo uomo, che è teso verso il proprio personale compimento nella definitività, sopravviene la morte, così anche per il cosmo: la sua tensione alla definitività sarà spezzata da una catastrofe, alla fine del mondo, quando Dio verrà per il giudizio. Dice Rahner: «Tuttavia questo compiersi del mondo che matura dall'interno (come quello del singolo uomo) in un'unità dialettica velata è anche contemporaneamente rottura e fine dall'esterno per opera di un imprevedibile intervento di Dio dall'esterno, mediante il suo venire per il giudizio, il cui giorno nessuno conosce».¹⁸⁷

Tale morte per il singolo, tale catastrofe per il cosmo, sono i passaggi essenziali, i crinali tragici, attraverso cui la storicità umana, l'epocalità cosmica, immerse nel tempo pervengono a un compimento che non disperde ciò che nella temporalità è maturato, ma per così dire, lo inverte. Come è possibile? Cerchiamo di seguire gli esempi che Rahner stesso ci offre, per dimostrare, almeno nella dimensione del singolo, in che senso la dottrina di fede su un'ulteriorità di vita dopo la morte non intenda con questo per l'uomo la mera «continuazione lineare della sua vita empirica»,¹⁸⁸ ma neppure una smentita assoluta di essa. Per Rahner è chiaro che non si deve pensare che «dopo la morte si "continui", come se (per parlare con Feuerbach) venissero cambiati soltanto i cavalli e poi si proseguisse il viaggio, come se perdurasse quella singolare successione e quella apertura indeterminata, sempre precisabile e pertanto sempre vuota, dell'esistenza temporale. No, in questo senso la morte pone un termine per l'intero uomo. Chi fa perdurare il tempo oltre la morte..., chi pensa a un nuovo tempo anziché ammettere che questo tempo venga assunto nella definitività, va incontro ad una difficoltà insuperabile, che gli impedisce di capire il vero pensiero e il vero atteggiamento cristiano esistenziale».¹⁸⁹ Allo stesso modo sbaglia chi ritiene che tutto finisca con la morte, perché il tempo dell'uomo non può durare all'infinito: anch'egli è prigioniero e vittima della nostra temporalità empirica come colui che fa *perdurare* l'anima nel tempo.

¹⁸⁷ RAHNER K., *Morte*, in SM V, p. 534.

¹⁸⁸ RAHNER K., *La vita dei morti*, o.c., p. 441.

¹⁸⁹ Ivi, p. 442.

In realtà nel tempo, secondo Rahner, in quanto suo frutto maturo, diviene l'«eternità»; essa «dietro» al tempo, non continua la vita di prima, ma annulla il tempo e «se ne libera».¹⁹⁰ L'eternità non è propriamente «un mondo del tempo vero e proprio», portato a un'estensione inattingibile, ma è «una guisa della spiritualità e della libertà realizzate nel tempo».¹⁹¹ Solo se guardiamo a ciò che la libertà e la nostra più autentica interiorità hanno posto nel tempo possiamo capire l'eterno cui la nostra vita perviene.¹⁹²

Ma come possiamo sapere, in qualche maniera fenomenologicamente, che l'eternità matura da quel temporale e da quel transitorio, che noi così duramente e amaramente sperimentiamo ogni giorno nella sua vanità?

Secondo Rahner, ciò è di certo precluso «al superficiale o all'impaziente irritato», ma non a chi abbia uno «spirito vigile e un cuore umile e saggio».¹⁹³ Guardiamo all'amore, alla tensione morale sempre irriducibile al cinismo, alla fedeltà incondizionata, alla vera bontà morale..., vi troveremo i segni evidenti di un'eternità che vive nel tempo, che segna il tempo stesso di questa vita. «Perché tutti i grandi amanti sono umili e devoti, come pervasi dallo splendore di un qualcosa di inestinguibile e di indistruttibile, nel quale, nei più sublimi istanti del loro amore, penetrano fino in fondo? Perché un radicale cinismo morale risulta impossibile all'uomo, quando egli ha trovato la sua realtà autentica?... non dovrebbe essere il cinismo l'atteggiamento dell'uomo logico e incorruttibile, se questa realtà fosse semplicemente il vuoto

¹⁹⁰ Ivi.

¹⁹¹ Ivi.

¹⁹² Cf. Ivi, p. 443. «Un tempo che non passa quasi come un corso di spirito e di libertà (come per es. nella bestia) non genera eternità». È necessario procedere a una «demitizzazione» delle nostre tradizionali espressioni se vogliamo cogliere questa eternità che matura nel tempo: «Ma poiché noi dobbiamo ammettere la definitività, che supera il tempo, dell'esistenza dell'uomo temporale operata nello spirito e nella libertà e per immaginarla dobbiamo pensarla tuttavia quasi involontariamente come un illimitato perdurare, ci troviamo in imbarazzo. Così come nella fisica moderna, dobbiamo imparare a pensare in maniera inevidente e in questo senso "demitizzare" e dire: con la morte (non: dopo di essa) c'è (non incomincia ad accadere) la definitività dell'esistenza dell'uomo maturata liberamente; essa è quello che è diventata la vita trascorsa nel tempo in maniera libera, in spirito e libertà».

¹⁹³ Ivi, p. 444.

del nulla?... Perché la fedeltà incondizionata non capitola di fronte alla morte? Perché la vera bontà morale non teme l'inutilità apparentemente così disperata di ogni sforzo?». ¹⁹⁴

Le risposte sono scontate ed evidenti: proprio perché nella vita sentiamo o poniamo qualcosa come eterno, indistruttibile, questo tempo segnato dalla morte può sperare di consegnare alla definitività quanto la libertà ha posto sotto il segno dell'irreversibilità radicale. Con parole suggestive, Rahner risponde in maniera conclusiva: «Solo perché noi nella nostra vita siamo diventati degli immortali, il morire e quell'apparenza di tramonto che in esso ci minaccia e che mai possiamo penetrare è per noi così mortale. L'animale muore meno mortalmente di noi». ¹⁹⁵ Simili esperienze di «eternità», per quanto siano fuggevoli o spesso nascoste nella nebbia sempre più densa della temporalità inconclusa, sarebbero impossibili se la realtà in cui si compiono fosse semplicemente destinata a perire e non essere più.

Ma è nella decisione morale, in quel momento fondamentale di ogni vita umana in cui l'uomo «decide» il senso del suo essere che l'eterno emerge veramente nel tempo: qui il soggetto pone se stesso come definitivo. In una tale decisione esso si pone immediatamente nella sua essenza come incommensurabile con il tempo.

Evidentemente essa deve esser posta in maniera genuina e radicale, per poter cogliere riflessivamente ciò che in essa è accaduto ed è stato prodotto: una realtà valida, che sta oltre il tempo... «Quando però una tale solitaria decisione vien presa in assoluta obbedienza dinanzi alla legge suprema o nel sì radicale dell'amore verso l'altra persona, avviene qualcosa di eterno e l'uomo si rende conto immediatamente della sua validità, come di un qualcosa che si effettua partendo dal tempo e trascendendo il suo semplice e continuo fluire». ¹⁹⁶

¹⁹⁴ Ivi, pp. 444-445.

¹⁹⁵ Ivi, pp. 445-446.

¹⁹⁶ Ivi, p. 447. Cf. anche p. 449: «No, lì dove l'uomo è raccolto in se stesso e perdendosi rischia se stesso in libertà, egli non realizza un istante di susseguentisi nullità, ma raccoglie il tempo in una validità definitiva, che in fondo è incommensurabile all'esperienza temporale puramente esterna e non viene espresso in maniera veramente giusta e originaria dall'immagine di un perdurare, né tanto meno viene inghiottito dalla fine di ciò che in noi è puramente temporale».

Se una tale concezione, di un'eternità insita nella decisione morale fondamentale è valida per una corretta antropologia cristiana, ancor più lo è per una teologia che si attenga fedelmente alla rivelazione e al dogma. In questo caso, l'eternità come frutto del tempo sarebbe un presentarsi a Dio o nell'assoluta decisione dell'amore per lui, nella speranza di un incontro e di uno sguardo d'amore non più «come in uno specchio», ma «faccia a faccia» (per usare le espressioni paoline), o nella «definitività dell'auto-chiusura verso di lui in una bruciante ed eterna oscurità».¹⁹⁷

Concludendo, quindi, la vita «dopo la morte» è piuttosto la definitività e l'immediata presenza dinnanzi a Dio della vita vissuta *qui* in libertà una volta per tutte: una definitività radicalmente sottratta alla spazio-temporalità precedente e di natura diversa da essa. A chi fosse preoccupato che in tal modo entrerebbero nell'eterno anche la banalità e la problematicità del passato esistenziale, Rahner risponde che l'entrata della precedente vita storica nel compimento definitivo non significa la «pietrificazione» di ciò che nella vita terrena è banale e problematico. Infatti la vita nel mondo «dove viene accolta nella libertà dell'amore...», racchiude un sufficiente materiale di una vita eterna e di una libertà infinita. In essa viene già sperimentato, nell'amore e nell'adorazione, il mistero infinito che chiamiamo Dio; in essa già vive una responsabilità assoluta; già si sperimenta quella libertà, già si riceve e si dona quell'amore, che... vengono sperimentati come radicalmente validi e definitivi e dalla cui pretesa di validità assoluta non ci si può distanziare, quando silenziosamente... si scompare nel nulla... La vita eterna non è l'aldilà

¹⁹⁷ Ivi, p. 449. Cf. anche più avanti pp. 449-450, il significato che il rapporto tempo-eternità assume nella rivelazione e in particolare nella teologia giovannea: «La rivelazione, basandosi sulla grazia di Dio e sulla sua potenza, presuppone che ogni uomo, indifferentemente come sia stato l'aspetto esterno della sua vita, compia quel tanto di eternità spirituale-personale che permetta alle possibilità, poste nella sua sostanza spirituale, di realizzarsi come vita eterna. La Scrittura non conosce alcuna vita che non sia degna di diventare definitiva, non conosce eccezioni. Poiché ciascuno è chiamato per nome da Dio, poiché *ognuno* nel tempo è dinanzi al Dio che è giudizio e salvezza, *ciascuno* è un uomo dell'eternità e non solo gli spiriti eccelsi della storia. Nella teologia giovannea risulta chiaro, inoltre, che l'eternità viene vista come esistente già nel tempo, che perciò l'eternità risulta dal tempo e non è soltanto una ricompensa posteriore e aggiuntiva al tempo».

per la nostra storia, bensì la interiorità (Inseitigkeit) radicale e resa libera della storia della nostra libertà che ora viviamo e che, venuta alla luce completamente nella morte, non può più perdersi, si è persa solo nella vicinanza immediata piena di amore all'ultimo mistero dell'esistenza, detto Dio, e così si è trovata».¹⁹⁸

b. È il giudizio a rendere decisiva la morte o è la morte stessa giudizio definitivo?

Al dogma della morte come fine dello «status viatoris» si riallaccia un dibattito, ancora aperto anche tra i teologi cattolici, sebbene dai suoi risultati dipenda molto per una comprensione esatta dell'essenza della morte stessa. Esso è originato da un interrogativo circa l'effettiva realtà di questa «definitività» con cui la morte suggella la vita. «La definitività della forma liberamente maturata dell'essere personale dell'uomo è un fattore essenziale alla morte stessa? Oppure è solo congiunta liberamente (...) alla morte da Dio stesso, sebbene la morte di per se stessa non comporti necessariamente il fatto di rendere in tal modo definitivo l'uomo? Poniamo la domanda in termini ancora più concreti. È Dio che rende la morte giudizio, perché l'uomo nella morte e con essa ha attuato lui stesso la sua definitività oppure — essendo così stabilito da Dio — è il giudizio che segue la morte in maniera tale che, distinto dalla morte, questo giudizio e la definitiva beatitudine o dannazione data da Dio con esso soltanto, attuano la definitività dell'atteggiamento personale, la quale con la morte, come tale, non sarebbe ancora data?».¹⁹⁹

¹⁹⁸ BOFF L., o.c., p. 35, partendo dall'affermazione che la morte genera il tempo all'eternità ritiene di poter affermare che nella morte stessa si dà la risurrezione: «La morte significa la fine del mondo per la persona. Con la morte si entra in un modo di essere che abolisce le coordinate del tempo... a partire da questo punto di vista si può già dire che non è concepibile affermare un qualunque tipo di "attesa" di una risurrezione supposta alla fine cronologica dei tempi. Questa è una rappresentazione antropomorfa, inadeguata a quel modo di esistere. Perciò nelle teologie paolina e giovannea la risurrezione è presentata come un dato che già sta crescendo dentro l'uomo. La morte gli conferisce pienezza, perché il medesimo Spirito che risuscitò Gesù darà vita anche ai nostri corpi mortali (1Cor 6,14)».

¹⁹⁹ RAHNER K., T.M., pp. 28-29. Cf. anche RAHNER K., *Il morire cristiano*, in MyS, p. 571: «La dottrina del magistero non dirime affatto la questione se la morte,

Rispondere a tali domande diventa decisivo anche per un'altra ragione: esse infatti ci interrogano allo stesso modo sulle modalità e sul significato della dannazione definitiva e dell'inferno. L'ostinazione del «dannato» dipende dal fatto che egli stesso fino all'ultimo ha rifiutato l'offerta di amore da parte di Dio, per cui la morte renderebbe semplicemente definitivo ciò che il reprobato stesso ha in fondo voluto, oppure è Dio stesso a rigettarlo e a rendere impossibile la sua salvezza? Ma sarebbe questo dignitoso per il Dio della vita e della grazia infinita? «Come potrebbe conciliarsi la rivelazione del «Dio amore e salvezza» con l'idea che egli nel momento supremo dell'esistenza sia il primo a rifiutare il peccatore?».²⁰⁰ La soluzione dell'interrogativo sopra proposto, se è la morte in se stessa luogo e momento della definitività, o se è solo il successivo giudizio di Dio ad assegnare ad essa *eventualmente* questa attribuzione di ambito proprio della definitività, scioglierà i dubbi anche sulla realtà propria della dannazione definitiva e dell'inferno.

Secondo Rahner, confortato in ciò da Giovanni Damasceno²⁰¹ e dallo stesso s. Tommaso d'Aquino è la morte l'ultima parola sull'uomo e sulla sua vicenda di libertà: nel giudizio Dio non può che prendere atto di una scelta ultimale, già operata dall'uomo: «la definitività della personale decisione di tutta la vita è un fattore intrinseco alla morte in quanto atto spirituale-personale dell'uomo stesso».²⁰² Non c'è appel-

intesa come decesso biologico (ovviamente compreso nella totalità dell'individuo), abbia una certa importanza per il carattere definitivo della storia personale, o se la coincidenza fra morte biologica e fine della storia di libertà si fondi su un "decreto" supplementare di Dio, il quale avrebbe potuto disporre anche altrimenti senza compromettere l'unità corporeo-spirituale della natura dell'uomo. È un problema ancora aperto nella teologia».

²⁰⁰ BORDONI M., o.c., p. 74.

²⁰¹ «Hoc enim est hominibus mors quod angelis casus»: s. GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orth.*, II,4, PG 94, col. 877c. Cf. BORDONI M., *La morte nella teologia contemporanea*, in «La Rivista del Clero italiano», novembre 1979, p. 853: «Tale irreformabilità (della decisione assunta dall'uomo con la morte) non le viene da parte di Dio, che ha nei confronti dell'uomo una sola parola di amore, ma da parte dell'uomo ormai giunto antropologicamente al suo traguardo di personalizzazione. Per questo s. Giovanni Damasceno affermava: "La morte è per gli uomini quello che fu per gli angeli il momento della prova"».

²⁰² RAHNER K., T.M., p. 29. «Die Endgültigkeit der personalen Lebensentscheidung ist ein inneres Moment am Tod als der geistig-personalen Tat des Menschen selbst». Cf. anche RAHNER K., *Il morire cristiano*, in MyS, p. 573: «Se si tiene conto di tutto ciò, senza tacitamente supporre un modo d'intendere positivistico il dato

lo, non perché Dio vuole giocare una partita crudele con l'uomo ma al contrario per la stima e l'amore che il Creatore porta alla creatura, chiamata a progettarsi nella libertà e nella responsabilità: Dio ci prende sul serio, estremamente sul serio, nella nostra personale e irripetibile libertà che trova nella morte il suo massimo compimento.²⁰³ Il giudizio porterà allora «alla luce solo cose “conosciute”». Rivelerà solo ciò che già esiste veramente nei nostri cuori, nel centro più profondo del nostro essere e che vi esiste in maniera che solo in esso noi siamo veramente “presso di noi”, ci autopossediamo. Nonostante ciò il giudizio, umanamente parlando, sarà la cosa “più sorprendente”». ²⁰⁴ Allo stesso modo la dannazione definitiva, l'eternità del proprio rifiuto come «inferno» «non è da intendere come la radicale ed estrinseca misura punitiva inflitta da un Dio vendicatore, che punisce uno che col condono di questa pena potrebbe migliorarsi. Dio, che è giusto, è «attivo» nel punire con l'inferno solo in quanto non scioglie l'uomo dalla realtà della sua definitività, dall'uomo

rivelato, bisognerà senz'altro ammettere che per la teologia biblica la morte ha il significato di un limite interno ed essenziale, di un *compimento della libertà* che procede dal suo interno, e non semplicemente quello di una fine della storia morale della libertà, che arbitrariamente verrebbe fissata da Dio “in occasione” della morte biologica»; RAHNER K., *Morte*, in *Dizionario di teologia pastorale*, p. 451: «La morte costituisce quindi il giudizio che consegnerà l'uomo alla vita eterna o alla perdizione eterna. Quando si dice questo, bisogna tener ben presente che tale giudizio si identifica con la fissazione della vicenda libera di ciascuno verificantesi nella morte e che in questa storia personale, sia pure in modo mai adeguatamente riflessibile nella vita presente, ciascuno pronuncia la sentenza su se stesso» e RAHNER K., *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*, München 1964 (tr.it. *Elevazioni sugli esercizi di s. Ignazio*, Roma 1967, p. 138): «Morire è il sopravvenire di una situazione in cui si è radicalmente e indiscutibilmente con Dio o contro Dio. La definitività della morte è perciò decisione ultima. In questo senso la morte dell'uomo è già il suo giudizio».

²⁰³ Così anche VOLK H., o.c., pp. 422-423; «Tuttavia l'irrevocabilità dello stato finale non deve essere pensata come se il Dio giudice non volesse più riconoscere una conversione dell'uomo; invece non sarà più possibile un cambiamento, perché è l'uomo stesso che nella morte si mostra deciso, o decide per l'ultima volta, esigendo così questo tipo di soluzione».

²⁰⁴ RAHNER K., *Elevazioni sugli esercizi di s. Ignazio*, o.c., p. 139. Il giudizio sarà «sorprendente» come in Mt 25,37ss: «Allora i giusti gli risponderanno: Signore, quando mai ti abbiamo veduto affamato e ti abbiamo dato da mangiare, assetato e ti abbiamo dato da bere... Poi dirà a quelli alla sua sinistra: Via, lontano da me, maledetti, nel fuoco eterno... Anch'essi allora risponderanno: Signore, quando mai ti abbiamo visto affamato o assetato o forestiero o nudo... e non ti abbiamo assistito?».

stesso realizzata e dalla sua posizione di contraddizione rispetto al mondo come creatura di Dio.

Il modello di una pena vendicativa proprio della società civile, che si difende contro i trasgressori del suo ordine, è perciò poco appropriato come aiuto per comprendere la dottrina dell'inferno». ²⁰⁵

Ma a questo punto ci potremmo chiedere come la morte può chiudere la storia di libertà di quegli esseri che, almeno stando ad uno sguardo umano, non solo non hanno suggellato la loro storia ma non l'hanno neppure iniziata: bambini che muoiono appena nati, persone non libere realmente, per gravi impedimenti fisici e psichici ecc... Su questo punto la risposta di Rahner è «agnostica»: la morte è la definitività in se stessa per i casi "normali" in cui il destino umano di libertà si compie, per gli altri, marginali, ma egualmente numerosi possiamo anche dire che una risposta convincente sul piano teologico non è rintracciabile. ²⁰⁶

Il nostro autore rinuncia ad approfondire sul piano teologico le sue conclusioni sulla morte come luogo proprio della definitività prima ancora del giudizio, e difende la sua tesi da possibili dubbi filosofici che essa suscita, parlando

²⁰⁵ Rahner K., voce *Inferno*, in SM IV, Brescia 1975, pp. 555-556.

²⁰⁶ Cf. RAHNER K., *Morte*, in *Dizionario di teologia pastorale*, o.c., p. 449: «Oggi noi parleremo con maggiore cautela quando si tratta della morte di coloro cui non sappiamo come si possa riconoscere una libera decisione vitale. A tali spinose questioni potremo rispondere (nonostante i verdeti riferiti in Denz. 1440) che esse possono anche rimanere senza risposta» e soprattutto RAHNER K., *Il morire cristiano*, in MyS, pp. 570-571: «Volendo però andar cauti, dovremmo ammettere che una simile dottrina di un'unicità e definitività permanente — implicite in ogni storia personale — vale soltanto a patto che questa storia di libertà si sia realmente effettuata... Nonostante la dichiarazione del concilio lateranense V (Denz 1440, cf. 2766, 3771, 3998) e la comprensione di fede della chiesa, dovremo dire che in ultima analisi noi non sappiamo se ed in che modo questa dottrina di una storia di libertà unica, che attraverso la morte conosce il proprio stadio definitivo, possa essere applicata a coloro che muoiono prima del momento in cui secondo la nostra indagine empirica, noi siamo disposti a riconoscere loro la possibilità di operare una decisione attuale e radicale di libertà, e se effettivamente ogni individuo che la società civile riconosce "adulto" giunga a quella decisione libera a proposito della quale il magistero ecclesiastico afferma che viene resa definitiva attraverso la morte. Dal punto di vista cristiano... possiamo esprimere soltanto qualcosa che concerne il "caso normale" della vita umana e cristiana.

Si tratta di affermazioni dottrinali che vanno prese sul serio, ma che avendo per oggetto la "normalità" dei casi... non intendono esprimere alcunché circa alcuni casi "marginali", per quanto frequenti, e che per loro stessa natura affermano una loro ignoranza al proposito».

della morte come «atto spirituale-personale» e punto cruciale della libertà umana.

In effetti sono dubbi giustificabili: la morte è spesso sentita come il crinale tragico della vita, l'irruzione dall'esterno di un destino insensato... Gli antichi avevano escogitato il mito delle «Parche», un'immagine pagana della morte cui si avvicina il vangelo stesso, quando paragona la morte al ladro che sopraggiunge nel cuore della notte, assolutamente inatteso. Rahner non sfugge a questa provocazione, proponendo una *visione dialettica* della morte, unità a un tempo di azione e passione: «Se... la morte è per sua natura il compimento personale di sé, la "propria morte"... allora... non può essere soltanto un incidente che viene accettato passivamente... ma è pure da intendere come atto dell'uomo dall'interno e beninteso, la morte stessa, non soltanto una presa di posizione dell'uomo nei suoi confronti, che rimanga fuori di essa».²⁰⁷

c. La morte come unità dialettica di azione e passione

La morte, quindi, «è termine dello "status viae" perché è in se stessa compimento personale dell'uomo (Selbstvollendung), la sua "propria morte" e non solo un accidente ricevuto passivamente di fronte al quale l'uomo, come persona, rimarrebbe inerte ed estraneo».²⁰⁸ Non è solamente un evento che l'uomo deve sperimentare in maniera passiva, di fronte al quale è sostanzialmente impotente e può in certo modo osservare solo dall'esterno, ma è anche ed essenzialmente l'autocompimento personale, la «propria morte», un'autentica azione dell'uomo condotta dal proprio intimo.

Abbiamo già visto che l'uomo, per Rahner, è spirito e materia, libertà e necessità, «persona» e «natura»: la morte quindi non potrà che riflettere essa stessa «questa dialettica ontologico-reale» che accompagna l'essenza più intima del-

²⁰⁷ RAHNER K., T.M., p. 29.

²⁰⁸ BORDONI M., o.c., p. 75.

l'uomo». ²⁰⁹ Ma se è l'uomo intero che nella morte abbandona e suggella quella temporalità che è caratteristica del «da-sein», dell'essere nel mondo, se un tale tempo «viene finito» nella morte, si deve concludere che la morte deve allora interessare «l'uomo nella sua realtà totale, quindi anche la sua anima». ²¹⁰ Non, evidentemente, nel senso che essa cessi di esistere, ma in quello già accennato che nella morte essa perviene al «compimento della sua personale auto-generazione, e questo non soltanto attraverso un passivo subire un incidente derivante dalla sua vita biologica, ma attraverso il suo atto personale». ²¹¹

In queste tesi, in verità nuove e singolari, almeno in campo teologico, è tutto lo sforzo di Rahner di riportare la morte non solo all'interno della vita umana (come era già per la tesi della «prolixitas mortis»), ma di farne addirittura l'atto cruciale e decisivo della libertà e della responsabilità umane. Ciò tenendo sempre presente che la morte per Rahner, non è tanto l'«exitus» medico o il decesso, ma una struttura trascendentale della vita stessa, meglio ancora la possibilità più propria e decisiva che si stende sull'intero arco dell'esistenza umana. Perciò la morte «non ha proprietà solo negative in quanto acme parossistico e terminale delle minacce e delle minorazioni incombenti sull'esistenza già sin da sempre sperimentate nella vita. Essa infatti è anche il traguardo... cui tende la vicenda storica della libertà che brama un appagamento definitivo». ²¹²

La morte vive una singolare e significativa dialettica di azione e passione, (Tat und Leiden), di fine e di compimento (Ende und Vollendung), di impotenza e «kénosi» assolute e di apertura a una pienezza decisiva. È questo un passaggio centrale dell'intera tematizzazione rahneriana della morte, generalmente ripreso da critici ed estimatori: «La morte deve essere quindi entrambe le cose; la fine dell'uomo in quanto

²⁰⁹ RAHNER K., T.M., p. 30. Cf. BORDONI M., o.c., p. 73: «Nello stesso modo che l'uomo è spirito e materia, libertà e necessità, persona e natura, così la morte è una realtà complessa, dialettica. Essa è insieme condizione subita e atto libero, uno sradicamento ed una pienezza».

²¹⁰ RAHNER K., T.M., p. 30.

²¹¹ Ivi.

²¹² RAHNER K., *Morte*, in *Dizionario di teologia pastorale*, p. 449.

persona spirituale è compimento attivo dall'interno, un attivo portarsi-a-compimento, generazione che cresce e conserva il risultato della vita, e totale prendersi in-possesso da parte della persona, è un aver-attuato-se stessi e pienezza della realtà personale liberamente attuata. E la morte dell'uomo come fine della vita biologica è allo stesso tempo, e in maniera indissolubile e riguardante tutto l'uomo, rottura dall'esterno, distruzione, taglio delle Parche, avvenimento che coglie l'uomo imprevedibilmente dall'esterno, cosicché la sua "propria morte" in virtù dell'atto della stessa persona dall'interno è al tempo stesso l'evento del più radicale depotenziamento dell'uomo, suprema azione e suprema passione in uno». ²¹³

Dal momento, poi, che questa dialettica propria della morte non fa che riflettere l'unità dialettica dell'uomo, precedentemente caratterizzata, non è possibile spezzare l'unità sostanziale dell'uomo, attribuendo arbitrariamente al «corpo» la parte passiva e all'«anima» la parte attiva. Entrambi sono coinvolti a un tempo dal patire e dall'agire: la fine biologica affetta anche l'anima così come il compimento della libertà dell'uomo coinvolge tutti i frutti storici e in tal senso «corporei» che la responsabile scelta della persona ha lasciato in questo mondo, cui l'«anima» rimane strutturalmente legata. ²¹⁴

Dobbiamo quindi definitivamente abbandonare, secondo Rahner, l'impressione che la morte sia solo un «patire» non finalizzato, insensato, «a-teleologico» dell'uomo (benché sia

²¹³ RAHNER K., T.M., p. 30 e *Morte*, in SM V, pp. 534-535. Cf. data l'importanza di questo passaggio il testo tedesco come è riportato in RAHNER K., *Tod*, in HÖFER J.-RAHNER K., LThK X, p. 224: «Tod ist also beides: das Ende des Menschen als Geistperson ist tätige Vollendung von innen, ein aktives Sich-zur-Vollendung-Bringen, aufwachsende, das Ergebnis des Lebens bewahrende Auszeugung und totales Sich-in-Besitz-Nehmen der Person, ist Sich-selbst-gewirkt-Haben und Fülle der frei getätigten personalen Wirklichkeit. Und der Tod des Menschen als Ende des biologischen Lebens ist gleichzeitig in unauflösbarer und das Ganze des Menschen betreffender Weise Abbruch von aussen, Zerstörung, so dass sein «eigener Tod» von innen durch die Tat der Person selbst gleichzeitig das Ereignis der radikalsten Entmächtigung des Menschen ist, Tat und Leiden in einem».

²¹⁴ Cf. RAHNER K., T.M., p. 30. Cf. RUIZ DE LA PEÑA J.L., o.c., p. 237: «Supuesto que esta dialéctica de la muerte es simple reflejo de la dialéctica unidad sustancial del hombre, "no es posible repartir ambas caras de la muerte una e indivisible entre el alma y el cuerpo humanos y disolver así la peculiar esencia de la muerte"».

anche questo), un destino distruttore che sopravviene dall'esterno, per coglierla invece come l'unità inscindibile anche se incomprensibile in un'ottica puramente umana, di «fine» (Ende) e «compimento» (Vollendung).

La proposta di Rahner ci appare per molti aspetti oscura; per l'uomo, almeno immediatamente, risulta difficile cogliere la morte come azione, più netta appare invece la sua realtà distruttiva, insensata, difficilmente conciliabile con la *libertà* dell'uomo.²¹⁵

Le enunciazioni di Rahner almeno nella sua opera più importante sul tema della morte si fermano qui; basandoci su altri scritti del nostro autore dovremo spiegare più chiaramente cosa possa significare effettivamente il rendere la morte «azione» per l'uomo.²¹⁶

In che modo dunque possono sussistere nello stesso tempo e nell'unica essenza dell'uomo il dominio assolutamente attivo su di sé e la soggezione assolutamente passiva nella morte? Le risposte che il teologo tedesco ci offre derivano dalla sua antropologia, dalla concezione particolare della temporalità ed infine da una lettura della morte come incontro tra Dio e l'uomo. L'uomo, proprio perché ha in sé una permanente tensione tra ciò che è «natura», data all'uomo prima del suo libero progettarsi, e ciò che è «persona», cioè libera assunzione della propria realtà cui pure si è in qualche maniera «consegnati», incontra inevitabilmente sulla sua strada finitudine e morte. La sua è una libertà «situata», «ferita», la definisce Rahner, ma se non pensiamo alla nostra finitudine secondo i moduli di una metafisica tragica, scopriamo che proprio in essa e per essa possiamo ritagliarci uno spazio di autentica libertà.

²¹⁵ Cf. BOF G, o.c., p. 596: «In ogni caso l'aspetto primo della morte — e fenomenicamente rilevante — è il venir meno, il cessare, il non essere più, la fine» e p. 597: «In ogni caso se la natura della morte è assunta nella libertà, diventa decisivo, sul «dover morire», il «voler morire». Ma come può essere intesa una tale affermazione?... Il duplice aspetto della morte non può far dimenticare, con la necessità, la casualità del «dover morire» che non coincide senz'altro con la maturazione del «voler morire». Il vangelo stesso testimonia che la morte viene sempre «tamquam fur et latro», e se... la morte mette in gioco anche l'abbandono da parte di Dio essa non può semplicemente rappresentare un acquistarsi e possedersi, ma è necessariamente un perdersi».

²¹⁶ Soprattutto RAHNER K., *Il Patire e l'Ascesi*, o.c., pp. 110-140.

Ora la realtà in cui siamo «gettati» comprende la morte: possiamo evadere da questo destino di morte, nella diversione, nella chiacchiera, in una superficialità destinata a coprire ogni angosciosa verità ed assumere così l'atteggiamento della fuga che non è libertà, poiché non si dà autentica libertà nel nascondere ciò che fa parte in maniera insuperabile della nostra realtà.

Un secondo atteggiamento è però possibile, quello di assumere con coraggio la morte come orizzonte comprensivo del nostro essere «storico» e «finito», accettarla come la possibilità più propria ed irriducibile (perché ogni altra possibilità può essere realizzata e scomparire, la morte è invece sempre incombente come la possibilità che illumina l'intera realtà del nostro essere), fare in altri termini del nostro destino un nostro «progetto». Il linguaggio è scopertamente heideggeriano, ma non crediamo di stravolgere con questo il pensiero di Rahner, che nello svolgere tali considerazioni cita espressamente il filosofo di Messkirch.²¹⁷

Se l'uomo, quindi, prende posizione di fronte alla mortalità del suo essere «in maniera personale ed esistenziale, non può limitarsi ad una acquiescenza supina a questa realtà. Infatti solo la persona può accettare liberamente con un suo atto un destino necessario impostole dall'esterno. Un suo rifiuto conserverebbe la sua libera disposizione su se stesso solo se egli riuscisse con esso a scuotere da sé il destino impostole dal di fuori o, in altri termini, potesse rendere la morte un puro fatto biologico nell'ambito della natura apersonale, che non toccherebbe affatto la sua personalità. *La libera e totale disposizione di sé, caratteristica della persona, e la sorte imposta solo dall'esterno, quale la morte della natura finita e passiva della persona, possono identificarsi solo se questa persona trasforma col suo libero consenso questo destino totale in atto libero.*»²¹⁸

Abbiamo visto, parlando della concezione propria di Rahner della temporalità, come la libertà della persona attualizzi passato e futuro e come non ci sia vero tempo umano senza un'«anamnesi» e una «prognosi». Ancora, la

²¹⁷ Ivi, p. 120.

²¹⁸ Ivi, pp. 120-121.

«prognosi» come «anticipazione» del futuro, costituisce per un essere che è permanentemente teso ad assumere in libertà ciò che gli è dato prima di ogni libero progettarsi, la dimensione esistenziale privilegiata: il futuro per un soggetto, «trascendente» e progettantesi nel mondo ha per così dire, un primato. Come commenta R. De La Peña: «Aquí tiene que intervenir el teorema fundamental de la comprensión de la temporalidad humana: el futuro forma parte del presente».²¹⁹

La morte diviene momento di libertà non solo in quanto ne facciamo un nostro «progetto», ma ancor più in quanto l'anticipiamo volontariamente, non nel senso ovviamente del suicidio, ma in quanto la inscriviamo continuamente nella nostra realtà, nel nostro «tempo» personale che ha nel futuro e in particolare in questo futuro di morte la sua pienezza e la sua verità: «Guardare in faccia alla nostra situazione mortale ed assentirvi; dire con responsabilità personale il proprio sì a questo processo di lenta dissoluzione e attuarlo in maniera esistenziale, *anticipando volontariamente questa morte* che si verifica a poco a poco lungo tutto il corso della vita».²²⁰ questo è per Rahner l'atto libero che possiamo realizzare nella morte, accettando liberamente e personalmente la necessità di morire. Il momento cruciale della libertà non può essere quindi che «l'anticipazione personale e libera della morte, sorte ineliminabile dell'uomo, per poterla affrontare personalmente in un'identità puntuale oscillante tra *il dovere e il volere*».²²¹

Nel momento però in cui liberamente assumiamo la morte e l'accettiamo veramente come la dinamica più profonda della nostra stessa vita coinvolgiamo in quest'atto tutt'intera la nostra essenza, siamo posti radicalmente in questione. L'assenso alla morte come estremo atto di libertà, può trovare nella sostanza tre modi diversi di esprimersi: o è un «atto di disperazione suprema, che» accetta e si «abban-

²¹⁹ RUIZ DE LA PEÑA J.L., o.c., p. 238. Cf. più avanti: «En esa afirmación de la muerte, axiologicamente plantada en la existencia, consiste la *acción* de morir, acción inseparable de la presión exterior del destino, de la pasión mortal».

²²⁰ RAHNER K., *Il Patire e l'Ascesi*, o.c., p. 121.

²²¹ Ivi, p. 122.

dona all'annientamento del proprio essere»,²²² oppure è un atto con cui l'uomo riconosce di non poter offrire una soluzione da solo all'enigma che la morte rappresenta e perciò accetta con uno sforzo ultimo e con una disponibilità radicale «una qualsiasi soluzione del problema della morte» e il modo di disporre della sua esistenza che «l'Essere del tutto diverso da lui»²²³ vorrà decidere. È in fondo la disponibilità nei confronti di un Dio sconosciuto cui ci si affida, consapevoli che le forze umane dell'intelligenza e della volontà sono radicalmente insufficienti a dipanare il mistero della morte.

Il terzo modo di esprimersi della libera responsabilità umana nella morte, è quello per cui si accetta la risposta che dà Dio, un Dio rivelato e non più nascosto, sul problema della morte, poiché si crede che «il Dio eterno ha eliminato radicalmente la nostra situazione mortale per mezzo della grazia, che conferisce senza che la si possa meritare o pretendere».²²⁴

Queste tre diverse risposte positive, per cui l'uomo dice «sì», in maniera decisiva, alla morte, sono riconducibili rispettivamente all'eroismo tragico proprio dell'incredulità radicale ed assoluta, al cristianesimo «anonimo»²²⁵ di chi ha

²²² Ivi, p. 123.

²²³ Ivi.

²²⁴ Ivi.

²²⁵ La dizione teologica «cristiano anonimo» è tipica di Rahner e sottintende uno dei più originali contributi del teologo tedesco alla teologia contemporanea. In termini essenziali: per Rahner in ogni uomo agisce un «esistenziale soprannaturale». Anche chi non ha conosciuto direttamente la rivelazione, se vive un atteggiamento di fedeltà vera al mistero profondo del suo essere non può che incontrare Dio e la sua grazia. La rivelazione non è mai qualcosa di aggiuntivo, ma un rivelare all'uomo ciò che già è, pur nell'ottenebramento del peccato: un uomo che ha in sé una tensione ineliminabile all'incontro con il Dio della vita. Per l'uso in questo contesto cf. RAHNER K., *Konziliare Lehre der Kirche und künftige Wirklichkeit christlichen Lebens*, SZT VI, Einsiedeln 1965 (tr. it. *Insegnamento conciliare della Chiesa e futura realtà della vita cristiana*, in *Nuovi Saggi*, vol. I, Roma 1968, pp. 670-671): «... La grazia di Dio agisce anche in colui che ancora non l'ha esplicitamente invocata, eppur l'ha desiderata nella inesprimibile e imprecisabile nostalgia del suo cuore...» e ancora: quando vedremo il non credente «affrontare serenamente la morte, guardandolo abbandonarsi, quasi non potesse succedere diversamente (eppure potrebbe succedere diversamente, in quanto si potrebbe pur usare l'estrema energia dell'intera esistenza, concentrandola in un ultimo sforzo di assoluta protesta e di cinico dubbio), osservandolo rassegnarsi alla morte e calarsi nell'abisso senza fondo da lui mai scandagliato (giacché egli, per comprendere Dio, dovrebbe essere infinito), vedendolo confessare nella sua innominata generosità che questo baratro è

pur sempre espresso un'umile disponibilità nei confronti del mistero che la morte racchiude, rinunciando a scioglierlo con la precarietà dei mezzi umani e infine all'atteggiamento del credente che si rimette alla «sapienza» di quel Dio che conosce il senso riposto delle cose, la radice nascosta della realtà.

Ciò non toglie che anche per il cristiano la morte rimane essenzialmente un «patire, quindi una minaccia e una messa in questione di tutto l'essere umano, senza che con la grazia si possa assicurare per il momento la salvezza escatologica come una realtà percepibile ed sperimentabile immediatamente ed empiricamente».²²⁶

Il cristiano non possiede la vita eterna, ma la spera nella fede, in particolare in punto di morte, quando tutto l'essere sfugge radicalmente alla presa e alla disponibilità personale dell'uomo.

Perciò anche nella morte del credente, patire e agire si incrociano dialetticamente e la morte può diventare nell'abiezione dello svuotamento più drammatico, l'atto più radicale di fede e di speranza, di «avvento»: «La morte, che può essere la situazione della disperazione o della rassegnazione con cui l'uomo si rimette nelle mani del Dio incomprensibile, diventa anche la situazione più radicale ed esistenziale della fede e della speranza. La morte, almeno quando la si accetta in maniera personale..., è l'atto più assoluto e definitivo di fede e di speranza».²²⁷

9. La morte come conseguenza del peccato

Riprendendo il filo delle asserzioni dogmatiche sulla morte, dovremo ora affrontare il tema teologicamente suggestivo del rapporto, in certo modo causale, che intercorre tra morte e peccato. In questo modo tocchiamo un quarto asserto dogmatico (dopo quelli sull'universalità della morte,

l'abisso del mistero più sensato, non quello del vuoto dannatore, allora in quel morente, il cristiano vedrà il buon ladrone inchiodato sulla croce, resa salutare dall'esistenza alla destra di Cristo».

²²⁶ RAHNER K., *Il Patire e l'Ascesi*, o.c., p. 124.

²²⁷ Ivi, p. 125.

sulla descrizione della morte come separazione tra corpo e anima e come fine dello *status viatoris* dell'uomo) per il quale «la morte è una *conseguenza del peccato*».²²⁸

Cercheremo così di cogliere in che senso la nostra morte è «morte di Adamo,... morte del peccatore».²²⁹ Il tema, contro ogni apparenza, è tutt'altro che univoco, anzi nasconde in sé una serie di sottili distinzioni che Rahner cercherà di sviscerare e di organizzare secondo un filo logico.

a. Morte e peccato d'origine: in che senso si può parlare di un'essenzone da morte di Adamo?

La morte, quindi, è una conseguenza del peccato originale.²³⁰

Secondo l'espressione di s. Paolo: «...Come a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e con il peccato la morte, così anche la morte ha raggiunto tutti gli uomini, perché tutti hanno peccato».²³¹ La morte, così come concretamente la subisce ogni singolo uomo, e tutti gli uomini con lui, ha quindi un rapporto causale con il peccato, deriva dal peccato, in modo speciale dipende da quel peccato consumato alle origini della nostra storia di libertà dal «capo e

²²⁸ RAHNER K., T.M., p. 32.

²²⁹ Ivi. L'interpretazione teologica del rapporto morte-peccato è svolto in RAHNER K., T.M., pp. 31-51. Un commento accurato in RUIZ DE LA PEÑA J.L., o.c. pp. 241-245. Il tema è ampiamente svolto dai teologi che si sono occupati della morte. Citerò solo in campo cattolico, GUARDINI R., o.c., pp. 10-12 e nella teologia protestante, JÜNGEL E., o.c., pp. 89-136.

²³⁰ Cf. Denz. 101-109 a 175; 788s. Cf. MONDIN B., o.c., p. 322: «Il significato che la teologia tradizionale assegna alla morte è che essa è un tributo che l'uomo deve pagare in conseguenza del peccato originale» e VOLK H., o.c., p. 418: «Come l'umanità dopo il peccato originale è solidale nella colpa, così lo è anche nella morte».

²³¹ Rm 5,12. Cf. RAHNER K., *Theologisches zum Monogenismus*, SZT I, Einsiedeln 1954 (tr.it. *Riflessioni teologiche sul monogenismo*, in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1965, p. 251): «La morte, che è per s. Paolo la manifestazione del peccato ed entrò nel mondo al principio, è per lui già una morte ereditaria — per quanto possa essere espressione anche di colpa personale —. Noi «moriemo in Adamo» (1Cor 15,21s), perché portiamo l'immagine terrena da lui ricevuta».

progenitore dell'intero genere umano». ²³² Secondo la sacra scrittura, il primo uomo era stato creato con la possibilità effettiva di non morire. ²³³

Ma fin dalle origini l'uomo ha lacerato il suo rapporto creaturale con Dio, ha voluto realizzare una propria storia, autonoma, esclusiva di quel progetto che la sapienza di Dio aveva per lui provveduto. L'uomo, che si è chiuso nella sua fragile autonomia, di contro al Dio della vita, non può che morire, poiché ha definitivamente perduto «nell'unico progenitore, nel primo uomo, staccatosi liberamente da Dio, la giustizia originale, vale a dire la sua intima unione con Dio, gratuita e tale da trasformare tutto il suo essere spirituale penetrando fino nella sua corporalità». ²³⁴

La morte, in definitiva non è che l'evidente manifestazione di quella discordia originale tra Dio e l'uomo: tutto l'essere ne è penetrato, nello spirito e nel corpo. L'uomo sarà d'ora in poi «votato» alla morte e la proiezione di una tale

²³² RAHNER K., T.M., p. 32. Cf. la puntualizzazione su un tale rapporto causale tra peccato e morte in VOLK H., o.c., p. 419: «Se tra peccato e morte fisica dell'uomo esiste una correlazione causale determinante, ciò non significa che il peccato sia causa della morte, ma che in genere il peccato ha distrutto il rapporto di salvezza dell'uomo con Dio, pel quale l'uomo non doveva morire di questa morte di peccato». R. Guardini commenta in maniera felice in che senso la caduta primigenia dell'uomo coinvolse l'intera umanità in un destino di morte: «Il fatto... che il primo uomo cadde, perdendo le grandi promesse insite alla sua esistenza, *fece stato per tutti*. In questo... non vi è nessuna ingiustizia. Oggi, che incominciamo a sentire più profondamente i rapporti nei quali l'individuo si trova nel quadro sociale, lo vediamo meglio. Quel *primo* non era soltanto la cifra iniziale della serie degli uomini, ma il capostipite della stirpe; così egli coinvolse con sé il tutto, e la sua decisione personale segnò il destino di tutti» (GUARDINI R., o.c., p. 12).

²³³ Cf. il suggestivo commento di O. Clément, teologo ortodosso, in CLEMÉNT O., *Riflessioni sull'uomo*, Milano 1975, p. 146: «Dio non ha creato la morte. Lui, il Vivente, ha creato l'uomo come un vivente destinato alla completezza. Ma questa completezza poteva essere solo libera partecipazione all'esistenza divina, perché «Dio solo possiede l'immortalità». La morte è giunta e non cessa di giungere e di intenebrarsi perché l'uomo si è allontanato e si allontana dal Vivente».

²³⁴ Cf. SCHMAUS M., o.c., pp. 35-36: «Comunque si possa spiegare la prima colpa, essa fu il tentativo di dare alla vita — che era possibile solo come dono di Dio — una forma di autonomia indipendente da Dio, anzi contro Dio. Gli uomini vollero prendere in mano essi stessi la loro vita e realizzarla con le forze della terra, senza l'aiuto divino... La loro aspirazione verso l'autonomia non rimase senza successo, ma dovettero pagarla a caro prezzo. Essi perdettero ciò che cercavano di conseguire: la vita ricca, libera dalla morte e da Dio. Del resto avrebbe potuto andare diversamente?... La vita sottratta all'artiglio della morte è possibile solo come un dono continuato di colui che porta la vita in sé: solo da lui essa può quindi fluire nelle zone morte... Per l'uomo non c'è vita lontano da Dio».

realtà drammatica si estenderà su tutta la sua vita.

Ma se la morte consegue al peccato d'origine, è detto con ciò in maniera implicita che l'uomo «prima della sua colpa non soggiaceva alla necessità di morte». ²³⁵ In che senso si può intendere il dono «edenico» dell'immortalità? ²³⁶

Dobbiamo infatti caratterizzare con precisione una tale esenzione da morte di Adamo per evitare una determinazione mitologica di essa. Secondo Rahner, la caduta d'origine non si deve intendere come passaggio da uno stato pressoché divino, in cui non solo non c'era la morte, ma neppure si poteva parlare di una «fine» dell'uomo, ad uno in cui l'uomo è legato radicalmente alla finitudine e alla morte. Quest'ingresso «storico» ²³⁷ della morte nella vita dell'uomo non sta a significare affatto che nella realtà edenica l'uomo non conoscesse una fine, che la sua vicenda terrena non avrebbe conosciuto un termine, la sua storia di libertà un perfezionamento decisivo e un compimento. ²³⁸ Semplicemente, potrem-

²³⁵ RAHNER K., T.M., p. 33.

²³⁶ Una puntualizzazione dell'immortalità edenica, in RAHNER K., *Zum theologischen Begriff der Konkupiscenz*, SZT I, Einsiedeln 1954 (tr.it. *Il concetto teologico di concupiscenza*, in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1965, p. 332): «L'integrità e l'immortalità (condizionata) del paradiso non erano doni conferiti solo dall'esterno, aggiunti in maniera puramente additiva alla grazia santificante come un altro tesoro della dotazione paradisiaca. Essi sono piuttosto doni, che fluiscono con naturalezza dalla grazia della giustificazione, in certo modo come riflesso e forma manifestativa di questa vita soprannaturale della grazia nella dimensione della corporeità umana».

²³⁷ Cf. GUARDINI R., o.c., p. 10: «... La morte dell'uomo è soltanto la conseguenza di un fatto. In altri termini: essa non ha un carattere naturale, ma un carattere storico».

²³⁸ Cf. RAHNER K., *La morte cristiana*, o.c., pp. 350-351: «... Il cristianesimo conosce un perfezionamento attraverso la libertà, che avrebbe superato quello che si attua con la morte, quel perfezionamento gratuito offerto come possibilità al primo uomo nel paradiso terrestre. Anche in questo stato originario di beatitudine l'uomo non avrebbe continuato a vivere sulla terra andando verso l'indeterminato, anche allora la sua libertà avrebbe prodotto un perfezionamento, che si sarebbe attuato nella sua corporalità attraverso una trasformazione radicale della realtà umana. L'uomo che si sarebbe perfezionato nel paradiso terrestre, avrebbe radicalmente trasformato la sua corporalità in una trasfigurazione sottratta ad un cambio continuo e ad una transitorietà successiva, senza abbandonarla, come dobbiamo fare noi oggi per perfezionarci». Come abbiamo già sottolineato in precedenza, Rahner rivendica più volte la positività di una limitazione del tempo: «La possibilità di continuare sempre sarebbe un inferno assurdo. Nessun momento avrebbe peso, perché tutto si potrebbe rinviare e spostare in un vago futuro, che non manca mai»: RAHNER K., *Ostererfahrung*, SZT VII, Einsiedeln 1966 (tr.it. *Esperienza pasquale*, in *Nuovi Saggi*, vol. II, Roma 1968).

mo dire che una tale «fine» non sarebbe stata del tipo che noi sperimentiamo con la morte, sarebbe stata una «morte» senza morte: affermando che Adamo non era sottoposto alla necessità di morire «non è detto, evidentemente, che l'uomo dell'Eden avrebbe semplicemente continuato a vivere all'infinito la sua vita fisica terrena, se non avesse peccato. Possiamo dire tranquillamente: è evidente che avrebbe terminato la sua vita, che, rimanendo naturalmente nella sua forma corporea, avrebbe operato e maturato questa sua vita dall'interno verso un compimento. In altre parole: Adamo avrebbe terminato la sua vita personale, pure nella sua forma corporea, in una "morte" come pura e attiva auto-generazione, entrando immediatamente in quel compimento strutturato in una forma e tuttavia aperto sull'universo, che ora noi attendiamo come il risultato della redenzione, come il miracolo escatologico della risurrezione del corpo. Questa fine dell'uomo dell'Eden, la "morte senza morte", sarebbe stata pure manifesto, attivo compimento di tutto l'uomo dall'interno, senza esser passato attraverso la morte in senso vero, vale a dire come privazione subita dall'esterno della corporeità reale».²³⁹ Seguendo Ruiz de la Peña ²⁴⁰ potremmo

²³⁹ RAHNER K., T.M., p. 33. Nello stesso senso GUARDINI R., o.c., p. 12: «Anche se l'uomo non avesse peccato, la sua vita, per il fatto stesso di appartenere al tempo, avrebbe toccato la sua fine, ma questa fine non sarebbe stata la morte quale noi conosciamo. Non essendosi praticamente attuata, noi non siamo in grado di dire che forma avrebbe assunto. Tutto quello che possiamo dire è che ci sarebbe stata una fine, la quale sarebbe stata a un tempo inizio, passaggio e mutazione»; SCHMAUS M., o.c., pp. 34-35: «Al principio della sua storia l'uomo aveva ricevuto la promessa da Dio che, nonostante il suo carattere di creatura, sarebbe dovuto restare risparmiato dalla morte. Egli possedeva il *posse non mori*, come si esprime Agostino, cioè la felice facoltà di poter non morire. La promessa di Dio non significava che l'uomo avrebbe dovuto trascorrere sulla terra tempi senza fine, ma che, lieto e sazio della vita di questa terra, avrebbe dovuto ottenere la forma definitiva di vita con un processo di trasformazione senza dolore»; MONDIN B., o.c., p. 322: «Ciò non significa che se non ci fosse stato il peccato originale... l'uomo avrebbe continuato per sempre la sua vita biologica temporale. Anche senza peccato l'uomo avrebbe concluso la sua vita in questo mondo e con la morte sarebbe entrato nella definitività dinanzi a Dio. Ma questo passaggio sarebbe avvenuto senza travaglio e non avrebbe avuto nulla di terrificante»; VOLK H., o.c., p. 420: «Anche uno stato originario, pur paradisiaco, non era lo stato finale»; BORDONI M., o.c., p. 84: «Ciò che la vocazione dell'immortalità divina esclude dunque primitivamente dall'uomo, non è la necessità biologica di finire, ma, in ragione di una soprannaturale integrazione della carne allo spirito, l'angoscia umana del morire».

²⁴⁰ RUIZ DE LA PEÑA J.L., o.c., p. 241.

dire che dei due aspetti della morte già rilevati in precedenza (la morte come separazione dell'anima dal corpo e come fine dello stato peregrinante dell'uomo) l'uomo che non aveva commesso il peccato d'origine avrebbe conosciuto solo il secondo: il suo spirito avrebbe compiutamente assunto in sé tutta la corporeità trasfigurandola e in tal modo la sua vicenda di libertà avrebbe raggiunto il compimento agognato nell'eternità di Dio.

Una tale ricostruzione, per quanto problematica, del *posse non mori* dell'uomo dell'Eden è importante anche per noi, nel senso che attraverso le conclusioni cui siamo pervenuti (che cioè anche Adamo, ipoteticamente senza peccato, avrebbe posto termine alla sua vita, anche se non sarebbe «morto») illuminano un aspetto importante della morte: se un certo «finire» è *naturale*, inscritto nella costituzione ontologica dell'uomo, la morte non può essere letta esclusivamente come conseguenza della colpa, ma ci sarà in essa qualcosa di naturale e in ultima analisi di positivo.

b. Elementi naturali e patologici della morte

Lo sforzo di Rahner è quindi teso da ora a rintracciare e distinguere nella morte quello che in essa è «patologico» (dipendente da quella grave malattia morale che fu il peccato d'origine) e quello che invece ci dovrebbe essere di naturale.

Se anche l'uomo dell'Eden, prima ancora di peccare, avrebbe concluso la sua vita terrena e se noi stessi, stirpe del peccato, perveniamo alla definitività e al compimento solo attraverso la morte, non possiamo più negare che in essa si nasconde anche una realtà naturale e positiva, per cui essa deve essere affermata secondo «la vera dottrina di fede... anche come un avvenimento naturale che scaturisce immediatamente dalla natura fisico-spirituale dell'uomo».²⁴¹ Una

²⁴¹ RAHNER K., T.M., p. 34. Cf. BORDONI M., o.c., p. 81: «Il *finire biologico*, considerando l'animalità dell'uomo, è un *fatto normale*: la curva dell'evoluzione biologico-materiale è intrinsecamente temporale e finita; in secondo luogo, poi, il *finire morale*, inteso come termine ultimo del tempo della prova, è così essenziale alla struttura dell'esistere umano, che una vita terrena senza una simile prospettiva non avrebbe alcun significato».

tale affermazione costituisce un dato peculiare alla teologia cattolica, contro ogni pessimismo antropologico, portato avanti in maniera drastica, quale possiamo rilevare nella teologia della Riforma e in ogni posizione giansenista. La morte è *anche* un fatto naturale, soprattutto per motivi teologici,²⁴² tra cui decisivo quello per cui essa dopo il compimento della rivelazione in Cristo morto e risorto non può e non «deve essere solo conseguenza, espressione, punizione del peccato, ma anche... con-morire con Cristo, partecipazione e appropriazione a sé dell'atto della sua morte salvifica».²⁴³ Ma il peccato è lacerazione, rottura del rapporto con Dio; la salvezza è invece recupero, dialogo, pieno inserimento nella vita di Dio. Come può essere la morte entrambe le cose, espressione di lontananza da Dio (peccato) e di comunione con lui (salvezza)? Se non vogliamo indulgere, continua Rahner, agli schemi e al gioco del paradosso propri della teologia dialettica, eliminando ogni differenza, la morte non può essere entrambe le cose, cioè luogo di salvezza e di perdizione a un tempo. Concludendo, se «non può essere entrambe le cose nel senso della paradossalità inerente alla teologia dialettica, dove peccato e grazia, disperazione e fiducia... in ultima analisi sono sempre e di necessità la stessa cosa, allora alla morte deve appartenere un'essenza naturale, che da un lato può essere entrambe le cose, e dall'altro, si fa l'una o l'altra solo in ragione del modo in cui viene affrontato e subito dall'uomo come persona questo elemento naturale della sua essenza».²⁴⁴

²⁴² Più sfumata è la posizione di Rahner sulla possibilità di affermare la morte come fatto naturale, sulla base di motivazioni acquisite dalla scienza naturale o dalla antropologia metafisica. Anche RUIZ DE LA PEÑA J.L., o.c., p. 242, sottolinea come «La razon clasica (la muerte es natural porque el hombre es un ser corporeo, sujeto a corrupcion) no es mencionada por Rahner».

²⁴³ RAHNER K., T.M., p. 34. Cf. anche RAHNER K., *Elevazioni sugli esercizi di s. Ignazio*, o.c., p. 136: «La morte dell'uomo è terribilmente bivalente nel suo significato. Anzitutto essa è partecipazione alla morte di Adamo e, come tale, espressione del peccato, plasticità della disperazione. In secondo luogo la nostra morte è anche partecipazione alla morte di Cristo, quindi alla venuta della redenzione dal peccato... plasticità della fede giustificante... A seconda del modo con cui l'uomo accetta e sopporta questo avvenimento bivalente, da lui non più spiegabile — disperazione assoluta, anche se forse non ammessa, o radicale atto di amore pieno di fede — muore la morte del primo peccato o partecipa alla morte di nostro Signore».

²⁴⁴ RAHNER K., T.M., p. 34.

Nella morte (almeno questa mi sembra l'interpretazione corretta del pensiero di Rahner) si dovrebbero distinguere due piani, due livelli: la morte «naturale» e la morte «storica» o «esistenziale». La prima è quella di cui tutti muoiono, la seconda dipende dalla libera opzione di ciascuno, che decide nel profondo del suo essere se la sua morte debba essere evento di perdizione o di salvezza. La morte «naturale» è l'ambito, per così dire, ancora esistenzialmente «neutrale», assegnato ad ogni uomo per la sua responsabile scelta di libertà: «Nella morte come avvenimento concreto nel singolo uomo, per il quale essa è decisamente bene o male, ci deve essere ancora qualcosa di comune, quasi di ancora neutrale che permetta di dire che tutti gli uomini in senso vero... muoiono della stessa morte».²⁴⁵

Una tale dimensione naturale non esaurirebbe l'intero evento della morte: essa lascerebbe aperta una duplice possibilità per la decisione del singolo: «Rimane velato di che morte in realtà il singolo muoia, se di quella di Adamo o di quella di Cristo».²⁴⁶ Ma quale è quest'essenza naturale della morte, quest'ambito ancora neutrale in cui ciascuno ritaglia la «propria morte»? Rahner cercherà di determinare la morte «naturale», prima respingendo ciò che essa non è e solo in un secondo tempo affermando la sua realtà. Molti potrebbero ravvisare la morte naturale nella «fine della vita temporale nell'abbandono della forma corporea»,²⁴⁷ ma questa non è per Rahner ancora la dimensione naturale della morte. Non solo, nasconde in sé un elemento decisamente innaturale. L'uomo che vive la sua storia concreta, sia in stato di grazia che come peccatore, vive comunque in «un ordine nel quale la morte non dovrebbe verificarsi: nella destinazione alla grazia e al fine soprannaturale della partecipazione alla vita di Dio, in ogni uomo è dato in maniera ontologico reale un «esistenziale» che contraddice la morte».²⁴⁸

²⁴⁵ Ivi, p. 35.

²⁴⁶ Ivi.

²⁴⁷ Ivi.

²⁴⁸ Ivi. Cf. sull'innaturalità della morte per ogni uomo in quanto tale BORDONI M., o.c., p. 79: «... Distinguere nella morte umana... un aspetto anormale... Considerando il *finire dell'uomo come oggi storicamente si presenta*, quale frattura dell'esistenza umana che implica una separazione dell'anima ed un dissolvimento

Non esiste e non è proponibile una morte «naturale», intesa come morte «ovvia», «scontata», il cui senso è immediatamente attingibile, meta agognata cui la natura dell'uomo tenderebbe spontaneamente di per sé.²⁴⁹ La polemica protestante contro la tesi cattolica della morte che include una dimensione «naturale», coglie male il bersaglio, perché (almeno secondo Rahner) non c'è alcuna volontà da parte cattolica di edulcorare la morte, neutralizzarla o renderla irrilevante per il destino soprannaturale dell'uomo. Essa può essere momento di perdizione o di salvezza. E la sua realtà (anche, per così dire, «naturale») rimarrà pur sempre di «rottura», perché anche per l'uomo privo di grazia essa è ciò «che non-dovrebbe-essere» e in ogni uomo, anche nell'ottenebramento del peccato rimane la tensione «verso un compimento dell'uomo intero nella trasformazione trasfigurante senza abbandono della forma corporea».²⁵⁰

Paradossalmente, quindi, questa «naturalità» della morte, la morte in cui tutti muoiono allo stesso modo conterrà elementi patologici ed elementi positivi e naturali: costituirà una realtà dialettica²⁵¹ irrisolvibile e perciò «velata»: la morte

sostanziale del compincipio corporeo, esso costituisce uno scandalo: è infatti come il riflesso della morte spirituale del peccato, riveste un carattere di penalità e tragicità posto fortemente in evidenza nella Bibbia. Così il fatto della morte appare come un disordine radicale»; JÜNGEL E., o.c., p. 109: «Di fatto la morte è qualcosa di diverso da quello che potrebbe essere. Di fatto è contro natura, una maledizione».

²⁴⁹ Rahner afferma come in molti passi dell'antico testamento «la morte viene accettata in maniera a-problematica e in obbedienza muta e rassegnata come fine della vita umana, basta che si possa morir "vecchi e stanchi della vita", guardando alla discendenza che è stata donata, e non si debba subire prima del tempo e violentemente la fine. Ma se si tiene conto di tutte le asserzioni dell'antico e del nuovo testamento, va detto tuttavia che... l'esperienza della volontà radicale di tutto l'uomo, con cui egli anela alla vita una e intera, è così incondizionata, così originaria... che egli in fondo non può vedere la morte che come una cosa che non dovrebbe essere, che non fa parte dell'originaria idea di Dio dell'uomo e che... può avere origine soltanto nella colpevole separazione dell'uomo dal Dio della vita all'inizio della sua storia»: da *Il mistero della vita*, o.c., p. 245.

²⁵⁰ RAHNER K., T.M., p. 36.

²⁵¹ Per una tale conclusione cf. RAHNER K., *La morte cristiana*, o.c., p. 351: «L'identica morte è naturale e conforme all'essenza, in quanto genera lo stato definitivo libero, cui la volontà primigenia dell'uomo aspira. È invece "innaturale", in quanto la corporalità essenziale dell'uomo, una volta trasformata e trasfigurata, non può essere subito messa nello stato definitivo dell'unica esistenza, ma è semplicemente abbandonata come se fosse inessenziale e come se in un primo momento dovesse essere superata» e RAHNER K., *Morte*, in SM, p. 532: «La morte,

«naturale», ancora neutrale, in cui ciascuno orienterà in maniera decisiva la sua vita, realizzando la «propria» morte, sarà una «verhüllte Tod», una morte velata.

c. *Der verhüllte Tod: la morte «velata» come condizione ancora neutrale per la duplice possibilità che essa sia evento di salvezza o di perdizione*

Cos'è quindi in maniera più precisa quest'essenza «naturale» della morte che permette poi a ciascuno un superamento attivo di essa tale da rendere la «propria» morte evento di salvezza o di perdizione? Infatti la possibilità stessa di questa «dialettica ontologico-esistenziale della morte, come morte di Adamo e come morte del Cristo, è basata precisamente sul fatto che la morte ha un'essenza materiale, che, per la sottomissione o la ribellione, con cui si subisce, può convertirsi in morte di peccato o di redenzione». ²⁵² Una tale essenza «naturale» è, risponde Rahner, il carattere velato (Verhülltheit) della morte. Per chiarire un tale concetto, essenziale nella riflessione del teologo tedesco, dovremo ricorrere ad alcuni passaggi del pensiero di Rahner già affrontati in precedenza.

La morte si presenta come «fine di tutto l'uomo». Non nel senso che l'uomo cessi completamente di essere (andremmo contro la certezza dogmatica e metafisica della sopravvivenza del principio spirituale di vita nell'uomo, l'anima) ma «nel senso che la totalità dell'uomo viene in certo qual modo a conclusione di quella temporalità che è caratteristica della vita umana». ²⁵³ Anche l'anima è perciò coinvolta in questa «fine», non solo il corpo, poiché «non abbiamo, perlomeno esistenzialmente, il diritto di tener lontano dall'anima questo

così come viene esperita adesso, vale a dire come componente della costituzione concupiscente dell'uomo nelle tenebre, nella debolezza e nella condizione vitale del suo essere concreto, è conseguenza del peccato, senza che possiamo riuscire a scindere esattamente la morte come compimento personale della vita e la morte come manifestazione del peccato».

²⁵² RAHNER K., *Problemi della cristologia d'oggi*, o.c., p. 82.

²⁵³ RAHNER K., T.M., p. 37.

compiersi, che si è maturato, dell'unico uomo, per il fatto che... «sopravvive» alla morte».²⁵⁴

Se la morte è «fine», un tale concetto di «fine» è comunque nettamente diverso nell'uomo e negli altri esseri, che hanno ognuno, secondo la propria specie un «loro grado di partecipazione all'essere».²⁵⁵ La «fine» umana ha, secondo Rahner, un carattere «singolare» ed irriducibile a quella di ogni altro essere del cosmo: essa, vista dall'angolo visuale dell'uomo stesso, quindi in maniera equivalente per ogni uomo e in tal senso «naturale», è «l'unità insopprimibile, non più oltre riducibile, dell'antitesi dialettica ontologico-reale»,²⁵⁶ che già determina l'uomo nel suo essere. In altri termini, come abbiamo già visto, essa coerentemente con la realtà profonda dell'uomo (che è dialetticamente «natura» e «persona»), diventa in maniera indissolubile azione e passione, fine (Ende) e compimento (Vollendung): la morte come fine della persona spirituale è compimento attivo, un attivo «portarsi a compimento», totale prendersi in possesso, pienezza della realtà personale; come fine di un essere vivente biologico-materiale è, in maniera indissolubile con la prima determinazione della morte, per così dire «positiva», irruzione dall'esterno, taglio delle Parche, ladro nella notte, svuotamento dell'uomo, «è un renderlo impotente oggetto di scherno, è appunto fine».²⁵⁷ Conclusivamente «questa unità

²⁵⁴ Ivi.

²⁵⁵ Ivi, p. 38.

²⁵⁶ Ivi.

²⁵⁷ Ivi. Sulla peculiarità dialettica della «fine» (nella duplicità di «Ende» e «Vollendung») dell'uomo nei confronti di quella degli altri esseri cf. le considerazioni di MARCHESI G., *L'uomo: un essere per la morte?*, in CivCatt 3081 (1978), IV, pp. 245-247: «“Fine” è una parola polivalente. Gli antichi scolastici dicevano: il fine è *primo nell'intenzione*, *ultimo nell'esecuzione*. Il “fine” può indicare *termine* o *finalità*. In quanto *termine* esso significa il punto d'arrivo di un'azione..., il traguardo ultimo di un cammino, dell'esistenza umana col peso esistenziale dei progetti attuati... Vi è insito il significato di delimitazione. In tal senso, il «termine» viene a designare l'effetto, il risultato di un'azione; cioè l'esecuzione esplicita, l'intenzione che ha sorretto come progetto abbozzato, qualsiasi operazione... Il secondo aspetto implicito nella parola «fine» indica invece *finalità*, cioè scopo, ragion d'essere. La sua priorità, rispetto all'esecuzione, è logica, non cronologica. In questa accezione il “fine” è sottinteso, guida la scelta indicandole lo sbocco giusto... Perciò il “fine” è un progetto che diviene, che si snoda nell'ambito dello spazio e del tempo e che dev'essere attuato dalla storicità dell'uomo. In questo divenire l'uomo cerca di conseguire il senso della propria esistenza, saldando in unità la *finalità* della sua vita ed il *termine* verso il quale essa è proiettata... In tal senso il “fine” non soltanto è

di fine piena e vuota, attiva e patita, essersi-presi-completamente in possesso e totale esser-tolti-a-se-stessi è la descrizione del fenomeno morte che dobbiamo semplicemente accettare come giusta». ²⁵⁸

Sopprimere o cancellare, secondo un'ottica riduttiva, una di queste dimensioni della morte a favore dell'altra equivale ad incorrere, secondo il caso, o nell'errore del «naturalismo» (che degrada la morte dell'uomo al livello del «finire della bestia») ²⁵⁹ o in quello dello «spiritualismo» (che sottrae il nucleo più intimo della persona al potere della morte).

A questo punto appare più chiaro in che senso si possa parlare di un «carattere velato» (*Verhülltheit*) della morte. Proprio perché la morte ha in sé questa radicale ambivalenza, di fine e di compimento, *dal punto di vista puramente umano* non possiamo assolutamente dire quale delle due dimensioni dialetticamente unite nella morte prevarrà: se la logica della fine e della distruzione porterà a termine la sua opera in un assoluto annientamento o se invece sarà il compimento, il recupero di ogni segno di vita ad aprirsi all'eternità e al definitivo. «Se la morte appare nello stesso tempo come unità di azione e sorte, di fine e compimento, di morte voluta e morte subita,... pienezza e vuoto, se sembra... vuota parvenza, riduzione ad ombra o fantasma, in un certo senso depersonalizzazione, smarrimento, tramonto e contemporaneamente la pienezza del totale prendersi-in-possesso della persona, essere-in-sé e puro essere-per-sé della persona e se queste due realtà fanno parte... della morte umana, *allora da parte dell'uomo* non si potrà mai dire esistenzialmente in modo univoco, se questo attingere-se-stessi..., che nella morte si compie definitivamente, sia l'esperienza di un'estrema nullità, se l'atto supremo con cui l'uomo dispone integralmente di sé, sia l'assoluto abbandono di se stesso, se, in vista della definitività — anche della

uno, ma è anche *unificante*. Esso è infatti essenzialmente dinamico: l'intenzione è una vera tensione al compimento; indicando la direzione essa illumina il cammino. L'intenzione diventa quindi anticipazione noetica del termine, di cui fa pregustare la pienezza. La funzione che un motivo musicale svolge in una sinfonia è analoga a quella compiuta dall'intenzione (fine-motivo) all'interno della storia umana».

²⁵⁸ RAHNER K., T.M., p. 38.

²⁵⁹ Ivi.

decisione morale dell'uomo — effettuantesi nella morte, il cadere dell'apparenza ed il venir-alla-luce di ciò che costituisce la pura essenza sia nella morte veramente la comparsa di suprema e definitiva malizia e conseguentemente di radicale nullità dell'uomo; insomma: se la pienezza di vita raggiunta nella morte non sia il vuoto e la nullità dell'uomo finora soltanto velate»²⁶⁰ o, all'opposto, se il vuoto che «si palesa nella morte sia solo l'apparenza (che inganna noi, non ancora morti) di una vera pienezza, vale a dire, se... l'abbandono di una forma chiaramente spazio-temporale sia soltanto la morte di un egoismo metafisico, l'attingere-se-stesso da parte dello spirito, la liberazione della pura essenza della persona, l'incontro con lo spirito e l'universale».²⁶¹ Con occhio umano non si può dire se la morte sia l'uno o l'altro, compimento per l'eterno o fine per il nulla: la morte per l'uomo che la guarda in questa vita terrena è veramente coperta, nascosta nei suoi esiti, «velata».²⁶²

Ho inteso riportare, pressoché integralmente, questa pagina di Rahner, non solo perché il nostro autore raggiun-

²⁶⁰ Ivi, pp. 38-39.

²⁶¹ Ivi, p. 39.

²⁶² Rahner usa anche altri termini per definire questa realtà «velata» della morte: «opacità» della morte in RAHNER K., *La morte cristiana*, o.c., pp. 354-355: «Sottraendoci totalmente a noi stessi; essendo il passaggio dall'essere in divenire alla perfezione realizzata e nello stesso tempo il momento dell'incapacità assoluta; ignorando noi stessi dal momento che siamo coloro che partono e non coloro che arrivano e ci vediamo guardandoci da questa terra, lo stato di perfezione definitiva ci è nascosto. Nella morte ci afferriamo all'inafferrabile; il frutto della vita che facciamo maturare non si può gustare immediatamente già ora. Essendo così ambivalente la morte è ancora una volta la situazione assoluta in cui si può attuare la fede o la disperazione, la morte di Cristo o quella di Adamo. La solitudine silente che nella sua quiete ingoia tutto... è la situazione dell'interrogazione, del rischio e dell'esigenza di decidersi: la situazione della fede che redime o della disperazione che uccide. L'*opacità* della morte dà all'uomo la possibilità di realizzare o l'una o l'altra»; «incomprensibilità» della morte in RAHNER K., *Considerazioni teologiche sul subentrare della morte*, o.c., p. 401: «Nel cristianesimo perciò la parola morte non significa un fenomeno intramondano, che, come funzione di altre conoscenze e di altre chiarezze, possiede una collocazione intramondana precisa nel sistema di coordinate della nostra comprensione... la morte è incomprendibile come lo è Dio»; «non manipolabile» in RAHNER K., *Su una teologia della morte*, o.c., p. 256: «Non è possibile comprendere col pensiero la propria morte, ridurla in proprio potere e manipolarla. Il pensiero, che sempre tende a mettere a propria disposizione le cose pensate, nel caso della morte, fallisce»; «nascondimento» della morte in RAHNER K., *Il morire cristiano*, in MyS, p. 581: «... La morte assume il carattere del nascondimento ed il tratto di un problema insolubile. Nessuno sa in concreto in che modo si tradurrà in concreto la propria morte».

ge, anche dal punto di vista «letterario», un momento di rara felicità, ma soprattutto per la suggestione di questo «pensare» teologico che si piega per un attimo a verità immediate e universali (e non riporta solo verità rivelate e dottrinali), alla ricerca di quella morte dubbiosa, incerta ed oscura di cui ognuno muore.

Ma se questo aspetto velato della morte scaturisce direttamente dalla dialettica ontologico-reale dell'unità fra spirito e materia nell'uomo, esso diventa un tratto fondamentale della sua natura: proprio la morte «velata» è quindi la morte «naturale». Essa è il fondamento naturale in cui ogni uomo ritaglierà la «propria» morte come evento di salvezza o di perdizione, culmine del peccato o atto di fede.

Avendo caratterizzato il senso che Rahner attribuisce alla morte «velata» possiamo capire meglio in che modo la «fine» dell'uomo dell'Eden, prima del peccato, si distingue dalla «fine» mortale dell'uomo decaduto in Adamo: per il primo il compimento non era velato ed era direttamente sperimentabile, per il secondo è ormai oscurato, confuso con la morte come distruzione esterna e violenta. Proprio perché un tale carattere velato della morte va contro l'«esistenziale soprannaturale nell'uomo» che tenderebbe a un compimento evidente e sperimentabile (comprensivo della dimensione somatica, che ora si disgrega) e poiché un tale «velamento» ci fa sentire la nostalgia di quella condizione edenica in cui tutto avveniva in maniera trasparente e luminosa, senza incertezze e oscurità, la morte è in maniera esplicita «castigo del peccato».²⁶³

L'uomo fa esperienza della mancata esenzione da morte come di un «castigo»: «Dell'esenzione da morte di Adamo, che ora viene a mancare a causa del peccato, benché sia non meritata e soprannaturale, deve esserci un «bisogno» che fa avvertire la soppressione di tale esenzione da morte come diretta contro la dinamica dell'uomo concreto e le conferisce... il carattere di un castigo. Ed è effettivamente così...

²⁶³ RAHNER K., T.M., p. 44; cf. anche RAHNER K., *Su una teologia della morte*, o.c., p. 244, ove si parla di una «oscurità della morte originata dalla colpa dell'«umanità» e RAHNER K., *Il morire cristiano*, in MyS, p. 583: «Il carattere punitivo che si riconosce alla morte può dunque consistere esclusivamente nel nascondimento della morte stessa».

Egli sperimenta una morte... la cui oscurità è espressione e conseguenza, castigo della perdizione che gli proviene dal peccato di Adamo».²⁶⁴

Ma a questo punto, viene spontanea la domanda: la morte è castigo, perché Dio ha voluto con essa punire l'uomo, senza che di per sé essa abbia un rapporto col peccato, o non è piuttosto legata al peccato stesso e solo in questo senso castigo? C'è voluto un «nuovo, vindice intervento di Dio che infligge apposta questo castigo», oppure la morte «scaturisce dall'essenza stessa del peccato»,²⁶⁵ ne è una manifestazione essenziale? Riferendosi a s. Tommaso, Rahner opta per la seconda soluzione: come lo stato edenico era caratterizzato da una fiduciosa attesa e disponibilità verso il Dio della vita, così lo stato di peccato è nato dalla volontà di trovare in se stessi il fondamento della vita. Da questa inusitata *hybris*, da questo no della creatura all'unico orizzonte possibile della sua realizzazione, si è determinato una sorta di «suicidio» antropologico. La morte è quindi connaturale a questo rifiuto, e l'oscuramento che l'accompagna come un castigo deriva da questa auto-chiusura: «La morte è l'aspetto visibile della colpa»,²⁶⁶ «manifestazione connaturale dell'allontanamento colpevole da Dio e non solo una "pena" imposta esclusivamente dal di fuori che Dio avrebbe potuto ben sostituire con un'altra».²⁶⁷

Allo stesso modo è castigo (nel senso di manifestazione diretta) del peccato, la costituzione concupiscente dell'uomo che per Rahner non è altro che la permanente e strutturale incapacità di tradurre nella «natura», nella corporeità materiale dell'uomo e nel mondo in maniera esaustiva la propria decisione personale per Dio o comunque la propria vocazione alla vita divina. Dopo il peccato è impossibile per l'uomo ritrovare quel felice equilibrio edenico in cui «persona» e «natura» coincidevano, l'una era lo specchio dell'altra. «La morte quindi è il culmine della concupiscenza e la concupiscenza è la manifestazione della costante presenza della

²⁶⁴ RAHNER K., T.M., p. 46.

²⁶⁵ Ivi, p. 45.

²⁶⁶ Ivi, p. 46.

²⁶⁷ RAHNER K., *Problemi della cristologia d'oggi*, o.c., p. 82.

morte in tutta la vita dell'uomo come il velame dell'umano compimento». ²⁶⁸

d. La morte come «peccato mortale» e come disponibile attesa

Ma la morte nel suo carattere «velato» può essere non solo conseguenza penale del peccato, ma anche «culmine del peccato stesso, peccato mortale nel senso più vero della parola». ²⁶⁹ In che modo? La morte è «velata», nascosta, sconfigge ogni pretesa umana di decifrarla o di privare la dialettica che in essa si compie di uno dei suoi due elementi, riducendola o a mera «passione» (distruzione assurda dall'esterno) o alla pura e semplice «azione» (compimento dell'uomo nella sua vicenda di libertà), per nulla sconvolta dalla morte, poiché l'«anima» ne è salvaguardata.

Né una tale interpretazione, né una tale indebita riduzione sono possibili: esse sono peccaminose; espressione la prima di «hybris», la seconda di «falso» antropologico. Solo Dio può decifrare il mistero della morte! L'atteggiamento onesto dell'uomo di fronte alla realtà bivalente e velata della morte non può essere che quello umile dell'attesa nei confronti di quel Dio incomprendibile, che solo può sciogliere il mistero che nella morte è nascosto: se la morte è velata «l'uomo, se agisce rettamente, può ricevere solo da Dio l'interpretazione definitiva e concreta di questa situazione velata. Per il suo aspetto velato l'uomo potrebbe e dovrebbe perciò interpretare la situazione realmente esistenziale della morte in quanto è azione sua, come il culmine di quell'atteggiamento «da avvento» (la forma preliminare della fede) nel quale l'uomo in libertà assoluta rassegna sé e la sua realtà a disposizione del Dio incomprendibile senza avanzare la pretesa di sapere da sé quello che la libertà sovrana di Dio dispone di lui in questa morte velata e perciò a lui non univocamente comprensibile». ²⁷⁰

²⁶⁸ Ivi, p. 46.

²⁶⁹ Ivi, p. 40.

²⁷⁰ Ivi. Cf. anche RAHNER K., *Autorealizzazione e accettazione della croce*, o.c., p. 391: «Colui che senza ribellarsi, anzi sorretto dalla speranza che trova la propria

A questo punto è chiaro in che senso e in quali casi essa possa essere peccato, autenticamente apportatore di morte: o allorché l'uomo ha chiuso la morte nella morsa di una vita disperatamente interpretata come senza sbocchi, oppure quando ha voluto nascondere a se stesso il mistero della morte, rifugiandosi dietro un'ovvietà inautentica. Evidentemente, un tale atto di interpretazione «autonoma» e quindi superbamente disperata della morte, non si compie solo ed esclusivamente nella morte intesa come avvenimento puntuale alla fine della vita, ma nell'azione di tutta la vita che ha il morire come suo orizzonte autenticante, come presenza assiologica.²⁷¹

Rahner cerca ora di indicare alcuni modi, in cui si esplicita questa «pretension de autonomia»,²⁷² questa volontà autarchica e in tale senso perduta, di decifrare la morte. Il peccato mortale consiste infatti nella tensione a «un'autonomia del morire, che non consente all'apertura della morte verso Dio, nascosta proprio nel suo carattere velato».²⁷³ Può esserci una comprensione peccaminosa della morte, riferita all'evidenza stessa della morte umana in quanto fenomeno naturale: l'uomo, cioè, nega che la morte sia velata, che abbia in sé una problematicità ed una caratterizzazione enigmatica radicale. E può fare ciò in due modi: o rendendo assoluta con la disperazione l'enigmaticità stessa della morte o annullandola con una propria interpretazione positiva. Per quanto riguarda il primo modo, la negazione dell'enigma della morte si dà con la disperazione: «Il carattere velato della morte che mette in dubbio tutto l'essere dell'uomo, viene considerato come assoluto, perché l'uomo da sé non

spiegazione al di fuori di se stessa, si affida all'abisso del mistero dell'esistenza nel quale è impossibile distinguere tra la morte e la vita, perché l'una e l'altra possono venir colte solo in unità inscindibile: costui crede nel crocifisso e nel risorto, anche se non lo sa concettualmente». Analoghe suggestive espressioni in MELCHIORRE V., o.c., p. 87: «... La risposta (alla domanda sul "senso" della morte) fin qui tentata tutte le condiziona e precede. Essa conclude ad una assoluta disponibilità per l'essere. Ne cerca i sensi possibili e sa che il loro attuarsi è fuori dell'umana portata: li persegue, dunque, senza averli per necessari, con libertà ma anche con abbandono all'eventualità che li dona nell'essere... Disposi, insomma, come condizione e opera di verità: come un cader di veli all'Essere che si manifesta».

²⁷¹ RAHNER K., T.M., p. 41.

²⁷² L'espressione in RUIZ DE LA PEÑA J.L., o.c., p. 244.

²⁷³ RAHNER K., T.M., p. 41.

vede alcuna possibilità di scoprire la morte velata, e un tale scoprimento non lo vuole neppure accettare da altrove». ²⁷⁴ A questa posizione è in qualche modo riconducibile il pensiero di Heidegger: «Anche la filosofia tragicomica di Heidegger ha il suo idolo: se l'uomo è per se stesso il puro essere per la morte, questa deve essere per tutti e per ciascuno la realtà suprema. Poiché per questa filosofia dell'estremo risentimento il Dio dell'uomo non ha un potere *maggiore* di quello dell'uomo stesso, essa adora la morte come suo Dio. Per essa il nulla assoluto è l'essere supremo, l'essere e il non essere sono la stessa cosa». ²⁷⁵

Un secondo modo peccaminoso, è quello per cui «il carattere velato della morte viene negato, essendo contestata la dialettica degli elementi costitutivi dell'uomo, nella quale è fondata, a favore delle due parti». ²⁷⁶ In relazione a questo secondo modo, si possono distinguere ulteriormente due peculiari orientamenti teorici che propongono un'interpretazione autonoma e peccaminosa della morte.

Un primo, che potremmo definire «*spiritualistico*»: la morte non è in fondo che la liberazione della pura spiritualità dell'uomo dai legami e dalle catene del corpo (inteso come $\sigma\omega\mu\alpha$ $\sigma\eta\mu\alpha$). I modi di intendere una tale liberazione possono essere diversi, ²⁷⁷ ma comunque la si intenda, rimane che «la materialità dell'uomo viene considerata sempre come completamente soppressa nella morte e la spiritualità come tale da attingere di per sé il suo puro e vero fondamento indipendente dalla realtà materiale». ²⁷⁸ La morte, intesa semplicemente come smaterializzazione costituirebbe una

²⁷⁴ Ivi, p. 42.

²⁷⁵ RAHNER K., *Il Patire e l'Ascesi*, o.c., p. 128. Risulta perlomeno singolare un giudizio così drastico nei confronti di un illustre maestro di pensiero, quale Heidegger certamente fu per Rahner.

²⁷⁶ RAHNER K., T.M., p. 42.

²⁷⁷ Cf. Ivi, pp. 42-43: «Che questa spiritualità venga concepita in certo qual modo ancora come individuale, oppure come spiritualità universale, come soggetto morale inattaccabile dalla morte, come soggettività che diviene pura nella morte e come puro essere-per-sé, come un soggetto che penetra con lo sguardo dell'intelletto e sopprime la nullità e l'inganno dell'individualità spazio-temporale, o comunque ancora la si intende...», non importa. Le allusioni di Rahner ripercorrono in qualche modo i termini in cui si è sviluppata la vicenda «spiritualistica» nella storia della filosofia.

²⁷⁸ Ivi, p. 43.

sorta di «redenzione», una liberazione; solo la vita fisica verrebbe investita dalla morte: per la persona spirituale sarebbe solo una prova per confermare e provare la sua intangibilità, raggiunta con certezza umana.

Un secondo modo dell'«autointerpretazione» autonoma della morte è quello per cui essa è ridotta «*naturalisticamente*» a puro processo biologico: «essa sarebbe l'artificio della natura per avere più vita, accesso alla universale vita della natura che è di peso solo se l'uomo le contrappone l'egoismo pseudo-spirituale per la sua forma biologica individuale, invece di immettersi rassegnato nell'eterno corso della vita biologica».²⁷⁹ La morte sarebbe solo il ritorno al perenne ciclo della natura, cui in fondo è dolce abbandonarsi: volersi ribellare a questa legge assolutamente naturale, irrigidirsi con un legame meschino al proprio corpo, misera realtà di fronte alla maestosa grandezza della grande madre: questa sarebbe morte e rinuncia a un ritorno al magico flusso della vita!

e. La morte e le forze demoniache

Un ultimo problema che dobbiamo affrontare è quello del rapporto, attestato dalla Bibbia e dal magistero, *fra morte di peccato e demonio*.²⁸⁰ La morte, per la Scrittura, è infatti al tempo stesso conseguenza del peccato e «campo d'egemonia del demonio quale principe di questo mondo».²⁸¹

Lo è anzitutto perché fu proprio la tentazione demoniaca a dirigere l'uomo contro il Dio della vita nel peccato d'origine e a cagionarsi così la morte, anche se ciò non

²⁷⁹ Ivi.

²⁸⁰ Per la Bibbia cf. Eb 2,14; Gv 8,44; Gn 31; per le affermazioni del magistero cf. Denz. 788.

²⁸¹ RAHNER K., T.M., p. 48. Cf. CLEMÉNT O., o.c., p. 146: «La morte è dunque fondamentalmente contro-natura e, in un certo modo, ogni morte è sempre un delitto poiché colpisce un'esistenza fatta per l'eternità. La morte è la libertà perversita che conferisce al nulla una realtà paradossale, permettendole di parassitare l'essere che Dio crea per la compiutezza. Comprendiamo allora la parola di Cristo sul diavolo «padre della menzogna» e «assassino sin dall'origine». Mentire significa preferire il proprio nulla di creatura alla verità che è Dio. Il delitto è l'intrusione della morte».

esaurisce tutti gli aspetti della relazione. Infatti esiste una relazione tra morte e forze demoniache ben più radicale e decisiva. Abbiamo già accennato, in precedenza, che gli angeli, fondamentalmente e per loro natura, nonostante, anzi in virtù della loro «pura» spiritualità intrattengono un rapporto sostanziale con il mondo della materia, un rapporto per così dire «strutturale» e fondante che non si determina solo per un'azione sporadica o saltuaria, in base a una propria risoluzione. Se un tale rapporto sussiste ed assume un carattere «cosmico-universale» potremmo dire: «L'angelo vuole il compimento del mondo, poiché in questo compimento si manifesta ed esprime pure il suo proprio». ²⁸²

Finché l'angelo rimase in grazia, avrebbe realizzato nel mondo quel compimento «trasparente», senza rottura, tipico dell'uomo dell'Eden esente dal peccato e dalla morte. Ma dal momento che l'angelo è caduto, divenendo «demone», vuole ormai «il compimento del suo essere senza grazia in maniera sovranamente autonoma, *eo ipso* vuole pure il compimento del mondo senza grazia». ²⁸³

Poiché la morte è proprio quel compimento del mondo, che solo la grazia può rendere trasparente, sensato, privo di cesure drammatiche, l'angelo caduto non può che volere in maniera assoluta la morte: in essa si esprime la volontà demoniaca di portare a compimento il proprio essere e il mondo senza guardare al Dio della vita, in una colpevole e suicida «hybris». Questa possibilità di compimento «autonomo» della propria vita è continuamente offerta all'uomo come tentazione demoniaca (proprio per questa strutturale presenza dei demoni al mondo): tocca alla responsabile libertà dell'uomo offrirvi il proprio consenso, oppure riporre ancora una volta nel mistero di Dio i misteri del proprio essere consegnato alla morte. Solo così l'uomo può rientrare nel territorio della grazia, rigettando il dominio di Satana, che «possiede la potenza della morte». ²⁸⁴

²⁸² RAHNER K., T.M., p. 49.

²⁸³ Ivi.

²⁸⁴ Ivi, p. 50.

f. Conclusione

La morte è un fenomeno che riguarda ogni uomo e tutti ammettono come fatto naturale e in certo modo ovvio che «si» muoia. Ma è anche vero «che ogni individuo conosce una segreta protesta ed un orrore invincibile di fronte a questa fine».²⁸⁵ È un fatto che l'antropologia metafisica non sa né può spiegare: essa afferma che l'uomo in quanto essere spirituale è «immortale», che la morte dell'uomo non è altro che un fenomeno «naturale» dell'esistente biologico, che la natura stessa della libertà non può pensare a una vita che non conosca un termine. Non si riuscirebbe però a spiegare perché l'uomo teme così la morte «a meno che non si degradi un simile timore a livello di puro sfogo, di una brama vitale di autoaffermazione»,²⁸⁶ adulterando ed eludendo così il vero problema dell'«angoscia di morte». A questo punto però abbiamo la testimonianza del cristianesimo: l'uomo non sbaglia ad aver *paura della morte*: «Egli, infatti, non dovrebbe morire, egli possiede tuttora in se stesso come realtà o esigenza dovuta quella vitalità della vita divina che, se potesse manifestarsi in maniera pura e svelata in questo mondo terreno, avrebbe superato *a priori* la morte».²⁸⁷

Ora invece affronta una «morte tenebrosa», mantenendo in sé la nostalgia di un compimento «trasparente». Il fatto che l'uomo non solo si compie (come è nella natura del suo essere creaturale) ma muore, è la conseguenza del peccato d'origine come pure di tutti quei peccati nei quali l'uomo ha fatto proprio, assunto, il peccato d'origine e la situazione che ne è derivata. Questa conseguenza non si deve concepire come un castigo inflitto da Dio in modo puramente esteriore, privo di qualsiasi riferimento alla mancanza che dev'essere punita «anche se ovviamente la morte, in quanto passione e demolizione dall'esterno, come ladro nella notte (quale è sempre), rientra fra le libere disposizioni di Dio e quindi presenta sempre anche il carattere di un giudizio divino».²⁸⁸

²⁸⁵ RAHNER K., *Il morire cristiano*, in MyS, p. 586.

²⁸⁶ Ivi.

²⁸⁷ RAHNER K., T.M., p. 50.

²⁸⁸ Ivi.

Ma ciò che nella morte soprattutto compare è il peccato stesso. Vuoto, disperata ineluttabilità, smarrimento, precarietà ontologica, indissolubile fusione di suprema azione ed infima passione, di chiarezza e radicale problematicità: tutte queste caratteristiche della morte, della quale veramente moriamo altro non sono che altrettante manifestazioni del peccato, che le possiede in una «dimensione superiore e misteriosa».²⁸⁹ Ma la creatura che appartiene a Dio «dall'intimo del suo essere, indietreggia inorridita dinanzi all'estremo mistero del vuoto, della disperata inevitabilità, della nullità, del male»²⁹⁰ e poiché, finché è in vita, santa o peccatrice che essa sia, sente in sé prepotente la vocazione alla vita divina, non potrà che provare un «orrore segreto ed oscuro di fronte ad una morte che sale alla superficie di un'esistenza che essa riesce ad afferrare».²⁹¹ Nel caso in cui questa creatura volesse coprire, occultare, in modo esistenziale, l'orrore e l'angoscia che la morte incute, assumendola illusoriamente come un estremo atto vitale, rifuggendo nella disperazione o nella superficialità dispersiva o ancora ricorrendo ad un eroismo tragico, allora più che mai trasformerebbe questa morte «in ciò che genera un timore inconfessato: l'inizio della morte eterna».²⁹²

L'unica trasformazione possibile della morte, nella direzione di un'autentica libertà dell'uomo (una trasformazione che comunque non sopprime la morte) avviene quando questa morte «nella luce... di Gesù Cristo, colui che è morto e risuscitato, viene vista e sopportata come ciò che essa anche può essere, come il buio di quella notte di croce, nella quale la vita eterna penetrò morendo, nel buio profondo del mondo, per dare la vita al mondo».²⁹³

²⁸⁹ RAHNER K., *Il morire cristiano*, in MyS, p. 587.

²⁹⁰ RAHNER K., T.M., p. 51.

²⁹¹ Ivi.

²⁹² Ivi.

²⁹³ Ivi.

10. La morte come manifestazione del con-morire con Cristo

«Non solamente non conosciamo Dio, se non per mezzo di Gesù Cristo, ma non conosciamo neppure noi stessi se non per mezzo di Gesù Cristo. Non conosciamo né la vita, né la morte se non per mezzo di Gesù Cristo. Escluso Gesù Cristo, noi non sappiamo che cos'è la nostra vita né la nostra morte, né Dio, né noi stessi.

Così senza la Scrittura che ha per oggetto solo Gesù Cristo, noi non conosciamo nulla, e non vediamo se non oscurità e confusione nella natura di Dio e nella natura nostra propria».²⁹⁴ Questo suggestivo «pensiero» di Pascal è di certo il più appropriato per introdurre il tema di questa ulteriore riflessione: *la morte in Cristo è trasfigurata*. Non nel senso che essa non si dia più o che il suo carattere «velato» sia d'improvviso squarciato come il «velo del tempio» in quel giorno tremendo in cui il mondo conobbe la morte di un Dio, ma semplicemente perché nella morte di Cristo troveremo un'indicazione pregnante per fare della tragedia della morte un evento di estrema speranza. Infatti la morte, oltre che essere espressione del peccato e quindi della nostra solidarietà con la rottura realizzata in Adamo, può essere «manifestazione del con-morire con Cristo,... culmine dell'assimilazione della sua morte salvifica».²⁹⁵

Prima di parlare di questa morte «cristiana», come un morire nel Signore, dovremo cogliere ed esplicitare ampiamente l'«arquetipo y paradigma»²⁹⁶ di essa: la morte di Cristo nella pienezza del suo significato salvifico. Da ultimo affronteremo le modalità tipiche di una tale assimilazione della morte salvifica da parte del credente: i sacramenti e la limpida trasparenza della fede nella morte del Signore che si realizza col martirio.

²⁹⁴ PASCAL B., *Pensieri*, a cura di MONTANARI F., Brescia 1970, LXXXI, p. 96 (secondo l'ed. del Brunswick il pensiero citato è il 548).

²⁹⁵ RAHNER K., T.M., p. 53.

²⁹⁶ RUIZ DE LA PEÑA J.L., o.c., p. 246.

a. La morte di Cristo

Il Verbo di Dio si è fatto «carne», è divenuto uno di noi, partecipe pienamente della nostra stirpe, a noi eguale sostanzialmente. Di conseguenza Cristo è morto «in senso essenziale della nostra morte..., ha subito la morte della nostra generazione caduta in Adamo»,²⁹⁷ anche se ciò non significa che la sua morte debba ritenersi in tutto e per tutto eguale alla nostra.

Se dunque Cristo si è fatto simile a noi in tutto fuorché nel peccato (secondo le espressioni della lettera agli ebrei), allora si è fatto simile anche nella morte e la sua morte è accomunata alla nostra non solamente per un fatto esteriore: la morte di quell'uomo avvenuta sotto Ponzio Pilato è per il «credo» e per la Scrittura più di quanto possa certificare una mera constatazione esteriore.²⁹⁸

Quando il nuovo testamento parla della discesa di Cristo all'Ade (lo Scheol ebraico), che per l'antropologia biblica costituisce il carattere indicativo di ogni morte umana, altro non vuole esprimere se non che vi è un'essenziale somiglianza tra la morte di Cristo e la nostra. Infatti questa discesa all'Ade viene considerata un momento della morte di Cristo e non solo un'azione di Cristo dopo la sua morte tesa ad

²⁹⁷ RAHNER K., T.M., pp. 53-54. Cf. anche RAHNER K., *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, SZT V, Einsiedeln, 1962 (tr.it. *La cristologia nel quadro di una concezione evolutiva del mondo*, in *Saggi di cristologia e di mariologia*, Roma 1965, p. 168): «Gesù è veramente uomo, fornito di tutte le caratteristiche espresse da questo termine, con la sua limitazione, la sua mondanità, la sua mentalità, la sua partecipazione alla storia del presente cosmo, che guida l'uomo nell'aldilà attraverso la strettoia della morte» e RAHNER K., *Weihnachten, Fest der ewigen Jugend*, SZT VII, Einsiedeln 1966 (tr.it. *Natale, festa dell'eterna giovinezza*, in *Nuovi Saggi*, vol. II, Roma 1968, p. 152): il Cristo incarnato è la giovinezza di Dio che «è venuta a germogliare là dove vivono i condannati a morte; non ha voluto abolire semplicemente la morte, ma ha voluto compiere l'impresa più grande e trionfale che la vita poteva tentare: sottomettersi al giogo della morte per far giungere a noi l'eterna giovinezza di Dio. A natale cominciò a morire colui la cui morte fu per noi l'inizio della nostra eterna vita».

²⁹⁸ Cf. RAHNER K., *Il dogma dell'assunzione*, o.c., p. 460: «Dio ha già indissolubilmente assunto il mondo nella carne di questo Figlio della Vergine. Il Figlio eterno di Dio si è reso solidale con la sorte del mondo «nella carne del peccato» (Rm 8,3) cioè nella carne consacrata alla morte, sicché questa esistenza nella carne peccatrice del mondo lo menava già — in un modo o nell'altro — alla morte, con la quale sarà espia e vinta la colpa del mondo. L'incarnazione è perciò un evento «escatologico»».

estenderne gli effetti salvifici ad ogni uomo, anche se morto prima della redenzione.²⁹⁹ «Gesù è disceso agli inferi, o meglio, al regno dei morti. Che cosa significa questa formula...? Essa dice anzitutto che Gesù è morto veramente, perché nel linguaggio biblico “morire veramente” e “discendere nel regno dei morti” indicano la stessa cosa».³⁰⁰

È un'affermazione questa, né ovvia, né trascurabile; il Figlio di Dio è morto veramente, lui «l'innocente, il libero, l'evidente in qualche modo per se stesso, che non è posto in questione dal più intimo del suo essere, è ora divenuto, come tutti noi, problematico..., ha condiviso realmente l'inconcepibile assurdità della morte, nella quale si manifesta, nella maniera più brutale, che siamo divisi, problematici e che, allontanandoci da mille problemi insoluti, ci rifugiamo nell'ultimo enigma della morte che li abbraccia tutti. Il Figlio di Dio è morto con noi... La discesa... al regno dei morti significa che egli non è stato solo un morente, ma anche un vero morto».³⁰¹

Se dunque la morte di Cristo è nella sostanza eguale alla nostra dobbiamo riprendere i risultati che fin qui sono stati raggiunti nell'elaborazione di una teologia generale della morte ed applicarli alla morte di Cristo. Abbiamo visto infatti che la morte è un processo molteplice mai univocamente riducibile: in essa si danno contemporaneamente azione e passione, abbandono del corpo e contestuale apertura dello spirito alla totalità cosmica, fine di una vicenda legata alla dinamica biologica e compimento dall'interno della vita personale. Anche se la Scrittura non ponesse

²⁹⁹ Cf. At 2,24-31.

³⁰⁰ RAHNER K., *Verborgener Sieg*, SZT VII, Einsiedeln 1966 (tr.it. *Vittoria nascosta*, in *Nuovi Saggi*, vol. II, Roma 1968, p. 192).

³⁰¹ RAHNER K., *Vittoria nascosta*, o.c., p. 192. Cf. anche RAHNER K., *Das Ärgernis des Todes*, SZT VII, Einsiedeln 1966 (tr.it. *Lo scandalo della morte*, in *Nuovi Saggi*, vol. II, Roma 1968, pp. 179-180): «Gesù... è morto, come noi moriremo: in quella oscurità in cui gemendo ha detto: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?». Nella sua morte c'era tutto quello che la rende tremenda, e ha sofferto tutto quello che vi si soffre: la sofferenza del corpo, l'ingiustizia brutale, che gli fu usata, l'odio dei nemici e il loro scherno sicuro della vittoria, il naufragio della sua opera, il tradimento degli amici e, a compierne la spaventosa gravità, anche la banalità stessa della morte, morendo egli come da tutti si muore, col rimpianto degli altri che non possono aiutare, con la mancanza di respiro e ogni sofferenza dalla quale nessuno ritorna, in tutto quella impotenza in cui si cessa di essere eroici».

in debito rilievo ciascuno di questi aspetti o livelli nella morte del Signore, è indubbio che «*a priori*... la morte di Gesù..., uguale essenzialmente alla nostra, presenti questa molteplicità». ³⁰² Di conseguenza nessun aspetto o momento della morte di Cristo si deve privilegiare nel suo valore salvifico, ma per cogliere la peculiarità redentrice della morte del Signore bisogna guardare alla sua totalità pluridimensionale.

Una volta fatte queste considerazioni dovremo subito proporre un superamento e un'integrazione della tradizionale interpretazione della redenzione operata da Cristo con la sua morte: essa fu elaborata nel medio evo e da allora presenta delle variazioni non significative nella trattatistica teologica. ³⁰³

La teoria a cui ci si riferisce è quella che passa sotto il nome di «teoria della soddisfazione». ³⁰⁴ Essa prevede che ad ogni atto morale di Cristo, data l'infinita dignità della sua persona divina, competa un valore infinito «anche se queste azioni in se stesse come tali, nella misura ontologica spettante alla sua natura umana, spirituale e libera, sono soltanto finite». ³⁰⁵

Ora la gravità di un'offesa si determina e si valuta sulla base della dignità di chi ha subito l'affronto, non di chi l'ha prodotto: così nel caso del peccato d'origine, è Dio stesso nella sua infinita maestà ad aver subito la profanazione da parte della creatura e nessun gesto, atto di «soddisfazione» della sovrana giustizia di Dio potrà realizzare l'uomo proprio

³⁰² RAHNER K., T.M., p. 54.

³⁰³ Cf. RAHNER K., *Problemi della cristologia d'oggi*, o.c., p. 77: «Nella teologia corrente la soteriologia si interessa solo della dignità formale dell'atto redentivo del Cristo, non del suo contenuto concreto né della struttura interna dell'evento redentivo in sé. Quanto si dice del valore infinitamente soddisfacente e meritorio dell'azione del Cristo, dovuto alla dignità infinita della sua persona, è perfettamente esatto. È falso però pensare che in tal modo si sia detto tutto ciò che è essenziale in soteriologia. Ora questa è l'opinione corrente».

³⁰⁴ Un'efficace «versione» poetica della «teoria della soddisfazione» in DANTE, *La Divina Commedia. Paradiso*, VI, 88-93:

«ché la viva giustizia che mi spira,
li concedette, in mano a quel ch'ì dico,
gloria di far vendetta alla sua ira...
poscia con Tito a far vendetta corse
della vendetta del peccato antico».

³⁰⁵ RAHNER K., T.M., p. 55.

perché la misura della riparazione risiede nell'offeso, in questo caso Dio stesso, incomparabilmente lontano in dignità dalla creatura. La conclusione è evidente: se Dio può riconciliarsi con l'umanità peccatrice solo dopo la piena riparazione del peccato, che ha lacerato il rapporto con lui, «soltanto il Verbo di Dio divenuto carne nella sua natura umana è in grado di operare per noi questa piena soddisfazione in virtù della sua persona».³⁰⁶

L'atto in cui Cristo realizzò una tale soddisfazione per la colpa degli uomini fu l'accettazione piena e obbediente, Lui «l'agnello senza macchia», della passione e della morte in Croce. Poiché ogni azione morale del Cristo ha un valore infinito, fu solo un libero decreto divino, per noi incomprendibile, a stabilire che proprio la libera accettazione della morte fosse l'atto necessario alla riparazione del peccato. Teoricamente, qualsiasi altra azione morale del Signore, secondo tale teoria avrebbe potuto avere eguale efficacia salvifica.

Ciò che questa teoria tradizionale della «soddisfazione» dice positivamente è per Rahner corretto e biblicamente fondato: infatti, anche secondo la Scrittura, fu proprio

³⁰⁶ Ivi. Cf. BORDONI M., o.c., p. 172: «Dall'alto medio evo la teoria soddisfatoria si sviluppò nel senso penale di espiazione, repressione, punizione secondo la misura delle disposizioni personali e soggettive considerate come appartenenti alla virtù della penitenza. Con Pietro Lombardo la teoria della soddisfazione è completa: l'opera soddisfatoria è un'opera penale fatta per ristabilire i vincoli rotti dal peccato. La riparazione all'offesa di Dio che è il peccato, deve essere infinita dovendo corrispondere alla gravità della profanazione misurata dalla dignità della persona che viene offesa... Tale soddisfazione non può essere compiuta dalla creatura, la cui dignità personale è limitata..., solo il Verbo incarnato può offrire una soddisfazione piena in virtù della sua persona». Anche Rahner sottolinea il «formalismo» di una tale teoria e la sua analogia con le formule del diritto germanico: cf. RAHNER K., *Problemi della cristologia d'oggi*, o.c., p. 78: «La spiegazione data è esatta, se la redenzione consiste solo nella volontà benevola, giuridico-morale, di perdono da parte di Dio o se la si considera solo sotto questo aspetto astratto e formale» e più avanti p. 84: «Una teoria soteriologica, puramente formale e giuridica, della soddisfazione non esaurisce la verità biblica della redenzione» e RAHNER K., *Christologie heute*, SZT XII, Einsiedeln 1975 (tr.it. *Cristologia oggi*, in *Nuovi Saggi*, vol. VI, Roma 1978, p. 441): «La teologia occidentale... concepisce l'incarnazione come la costituzione di un soggetto umano-divino il quale, accettando con obbedienza il suo destino di morte, è in grado di offrire al Dio santo espiazione e soddisfazione per la colpa dell'umanità. Per tale legame... escogita una soluzione, secondo le categorie del diritto germanico, nella teoria della soddisfazione... Tale modello di comprensione oggi urta contro notevoli difficoltà...».

l'accettazione obbediente della morte di croce da parte del Cristo, il pegno della nostra salvezza e della nostra riconciliazione con Dio.

Ma ciò che lascia perplessi è se una tale teoria esprima «adeguatamente l'intera realtà della morte redentrice di Cristo. Questa teoria infatti non rende ancora profondamente comprensibile perché siamo redenti proprio dalla *morte* di Cristo, e non da un'altra possibile azione del Signore, anch'essa avente in sé un valore infinito». ³⁰⁷

Il ricorso a un libero decreto di Dio è in sé sbrigativo. ³⁰⁸ Certo, la Scrittura vede nella morte di Cristo un atto della sua divina umiltà, della sua obbedienza e del suo amore a Dio e agli uomini, ma nello stesso tempo accentua e sottolinea che fu *proprio* con la morte che Cristo ci redense, che essa non è un atto sostituibile con un qualsiasi altro, quasi che nella morte stessa non ci fosse nulla solo ad essa peculiare e in tal modo decisivo per la redenzione.

«La Scrittura» secondo le parole di Rahner, «considera questa morte come redentrice proprio sotto taluni aspetti che possono riferirsi solo alla morte (e non ad una qualsiasi altra operazione morale)». ³⁰⁹ Così, quando dice che fummo redenti nel *sangue* di Cristo, liberati e salvati per mezzo del *corpo* sacrificato, quando rileva che la nostra salvezza si realizzò attraverso «un sacrificio cruento in senso culturale, il quale per sua essenza presuppone la morte della vittima, se attraverso la morte di Cristo..., subentra una trasformazione ed una purificazione per espiazione dell'intera realtà cosmica: e ciò, in questa immediatezza d'effetto, può essere attribuito alla morte come tale e non alla morte come azione morale *qualsiasi*». ³¹⁰

In definitiva la «teoria della soddisfazione» lascia senza risposta l'interrogativo fondamentale (perché siamo stati redenti *proprio* con la morte di Cristo?), e deve essere perciò

³⁰⁷ RAHNER K., T.M., p. 56.

³⁰⁸ Cf. RUIZ DE LA PEÑA J.L., o.c., p. 247: «Apelar a un decreto divino es abrazar una solución apurada y superficial, pues no hace intrínsecamente inteligible el énfasis con que el N.T. habla de la acción redentora en términos que sólo pueden convenir a la muerte».

³⁰⁹ RAHNER K., T.M., pp. 56-57.

³¹⁰ Ivi, p. 57.

integrata e superata, se bisogna ricorrere proprio alla morte, come evento decisivo della vita umana per cogliere la peculiarità della redenzione in Cristo, e solo la morte e nessun'altra azione morale può dirci tutta la verità salvifica.³¹¹

In realtà i difensori della «teoria della soddisfazione», presuppongono una visione della morte che è ampiamente diversa da quella proposta da Rahner. Per costoro la morte dovrebbe considerarsi un avvenimento puramente passivo, radicalmente estraneo all'agire dell'uomo, mentre sappiamo che per il teologo tedesco questo è uno solo degli aspetti della dialettica che nella morte si realizza. Su questo tacito presupposto, viene costruita la teoria della soddisfazione, per la quale l'azione redentrice di Cristo non può esprimersi nella morte (che è mera passività) ma solo in un «paziente ubbidiente addossarsi la *passione di morte*, la causa della morte»,³¹² non rendendo con ciò del tutto ragione a ciò che la Scrittura asserisce sulla morte di Cristo.

Se invece inseriamo anche la morte del Salvatore in una corretta teologia della morte, per la quale «la morte è l'azione unica che domina tutta la vita, con cui l'uomo, quale essere libero, dispone di sé nella sua totalità»,³¹³ potremo

³¹¹ Cf. RAHNER K., *Questioni dogmatiche sulla devozione pasquale*, o.c., p. 346: «Non occorre affatto che la teologia dell'Occidente rinneghi il suo passato per dare alla teologia pasquale un migliore avvenire. Sarebbe necessario che mirasse più profondamente e con maggiore intensità a quello di cui si è sempre preoccupata, ossia alla morte di Cristo».

³¹² RAHNER K., T.M., p. 57. Cf. anche RAHNER K., *Problemi della cristologia d'oggi*, o.c., p. 81: «... La redenzione si compie per l'obbedienza (azione) del Cristo e per la sua stessa morte, e non per una «sofferenza mortale» come si suol dire per lo più in modo superficiale e minimizzante». E RAHNER K., *Questioni dogmatiche sulla devozione pasquale* o.c., pp. 347-348: «Ma allora si è anche... ignorata la morte, quantunque si motivi questa ignoranza dichiarando che in una teologia del valore soteriologico della morte di Cristo è necessario avere un oggetto di grande valore morale, oggetto che la morte come tale non può costituire, essendo essa soltanto la separazione, subita passivamente, tra corpo e anima, mentre tale è invece l'«amara passione» che la precede, poiché soltanto questa è l'occasione per l'esercizio della pazienza e dell'amore di Cristo». A questo punto bisognerebbe però chiedersi se si sia in possesso di un giusto concetto della morte: «Se la morte infatti non può essere descritta adeguatamente soltanto come «separazione tra corpo e anima»; se..., in un concetto ricavato dalla cosa in se stessa, è pure l'atto supremo dell'uomo, sebbene sia il culmine del suo indebolimento..., in questo caso anche la morte umana di Cristo non è un qualsiasi suo atto morale, simile a quelli che precedono la morte reale, bensì è l'azione totale della vita di Cristo, l'atto decisivo della sua libertà».

³¹³ RAHNER K., *Der eine Jesus Christus und die Universalität des Heils*, SZT XII, Einsiedeln 1975 (tr.it. *L'unico Gesù Cristo e l'universalità della salvezza*, in *Nuovi Saggi*, vol. VI, Roma 1978, p. 344).

cogliere agevolmente come proprio nella morte e solo nella morte Cristo abbia potuto dire il suo «sì» decisivo alla volontà del Padre.

Integrando quindi l'interpretazione tradizionale della morte di Cristo secondo la «teoria della soddisfazione» dobbiamo porre alcune considerazioni essenziali. Nella misura in cui Cristo si è fatto uomo nella stirpe di Adamo caduta nel peccato, ha assunto quella stessa «carne del peccato» (Rm 8,3) e con essa l'esistenza umana che perviene al suo compimento solo passando attraverso la morte, la cui realtà è ambigua, la cui forma è velata. Cristo ha preso su di sé quella morte che è l'espressione più evidente della tragica caduta della creazione negli angeli e negli uomini. «Egli non ha soltanto preso su di sé una qualsiasi soddisfazione per il peccato, ma ha proprio fatto e patito quella morte che è la manifestazione, l'espressione e l'evidenziarsi del peccato nel mondo»,³¹⁴ quella morte che è segno dell'impotenza e della fragilità umana.³¹⁵ Cristo ha fatto ciò in assoluta libertà; quel «calice» gli poteva essere allontanato, ma ha voluto berlo fino all'ultimo sorso, per manifestare la sua obbedienza alla volontà del Padre e il suo amore per gli uomini.³¹⁶

Un tale atto di libertà è a un tempo pienamente umano e «manifestazione della grazia divina, la quale, in quanto vita divinizzante della sua umanità, gli conviene necessariamente in virtù della sua persona divina».³¹⁷ Ma con ciò la morte stessa è mutata, radicalmente diversa, perché atto di un uomo che ha in se stesso una libertà «pura», ove non c'è alcuna debolezza concupiscente, ma una piena vita di grazia.

³¹⁴ RAHNER K., *Morte*, in SM V, p. 536.

³¹⁵ Cf. le considerazioni di Moltmann sulla manifestazione di Dio proprio nell'impotenza e nella precarietà assurda della croce: MOLTMAN J., *Il Dio crocifisso*, Brescia 1973, pp. 238-239: «Dio non è più grande di quanto lo sia in questa sua donazione, non è più potente di quanto lo sia in questa sua impotenza, non è più divino di quanto lo sia in questa sua umanità».

³¹⁶ Cf. RAHNER K., *Eucharistie und Leiden*, SZT III, Einsiedeln 1956 (tr.it. *Eucaristia e sofferenza*, in *Saggi sui sacramenti e sulla escatologia*, Roma 1965, p. 237): «... questa disposizione sacrificale di Gesù... è l'accettazione della croce, l'obbedienza fino alla morte, l'oblazione volontaria della vita da parte di chi aveva il potere di darla o di ritenerla, e che la offrì perché tale era la volontà del Padre. Era quindi volere la sofferenza, il calice dell'amarezza, la sconfitta, proprio perché Dio voleva essere glorificato mediante tale accettazione volontaria della passione».

³¹⁷ RAHNER K., *Morte*, in SM V, p. 536.

In Cristo la morte diventa veramente, pur permanendo nella sua realtà velata (anzi proprio in essa) «espressione, corporeità della sua amorosa obbedienza, dell'atto con cui liberamente consegna a Dio tutto il suo essere creaturale. Ciò che era manifestazione del peccato si trasforma, senza venir annullato nella sua oscurità, in manifestazione del «sì», che nega il peccato, alla volontà del Padre».³¹⁸

Già in precedenza, abbiamo visto, illustrando la tesi di Rahner sulla «prolixitas mortis», che in generale l'uomo muore della sua morte, intesa come atto personale, per tutto l'arco della sua esistenza e non solo nell'istante puntuale del decesso: in tal modo capiremo meglio in che senso vita e morte di Cristo realizzino un'unità assoluta anche nel loro significato redentivo. Morendo Cristo la sua morte nell'intero corso della sua esistenza, ogni sua azione morale aveva valore di riconciliazione, in quanto intimamente ordinata al compimento della vita personale, il cui momento finale era per l'appunto la morte: solo la morte in Cristo come in qualsiasi altro uomo avrebbe potuto offrire il suggello definitivo.

A questo punto risulta evidente perché Cristo abbia potuto redimerci solo con la sua morte e non con un'azione morale qualsiasi.³¹⁹

Possiamo quindi concludere con Rahner che «la sua ubbidienza essendo morte, è la nostra redenzione, come la sua morte, essendo ubbidienza, effettua la nostra salvezza».³²⁰

Continuando ad applicare la teologia della morte, cui siamo pervenuti in precedenza, potremo proporre un'origi-

³¹⁸ Ivi.

³¹⁹ Cf. RAHNER K., *Eucaristia e sofferenza*, o.c., p. 236: «Ogni azione morale di Gesù infatti aveva davanti alla giustizia di Dio un valore di riconciliazione, in quanto era già intimamente incorporata nella totalità di una vita sacrificale, il cui punto dominante fu la volontaria immolazione sulla croce, e formava con la morte in croce tutt'uno» e TROISFONTAINES R., o.c., pp. 201-202: «Ai teologi che affermano che un qualunque atto del Verbo incarnato avrebbe potuto salvarci bisogna rispondere: sì, certo; a patto però di collocare ognuno di questi atti nella prospettiva di quello che li conclude tutti: la morte, che completa l'incarnazione e, come atto di amore perfetto, è, come valore, presente a tutti i momenti della vita. E questo è confermato già nella dichiarazione scritturistica: *nella sua morte siamo stati salvati*».

³²⁰ RAHNER K., T.M., p. 59.

nale interpretazione di uno dei dogmi più oscuri e più dimenticati dall'ermeneutica teologica: la discesa di Cristo allo «scheol» o agli «inferi». Uno dei dati che la tradizionale teologia, legata alla teoria della soddisfazione, non considera affatto è quello dell'influenza della morte di Cristo nel cosmo. La teoria della pancosmicità dell'anima, precedentemente svolta ampiamente, ci aiuterà ad ovviare ad una tale importante omissione.

Riassumendo le conclusioni della tesi della pancosmicità potremmo dire: l'uomo trova nella morte e solo in essa un aperto rapporto al mondo nella sua totalità e in questo modo l'intera realtà attuata dalla sua libertà nella vicenda terrena viene definitivamente incorporata nella totalità del mondo; il risultato di una vita viene per così dire depositato come contributo al fondo unitario, radicale e reale del mondo. Nel caso della morte di Cristo, applicando queste conclusioni dovremmo dire: «Attraverso la morte di Cristo la sua realtà spirituale che egli possedette fin dall'inizio e che attuò nella sua vita compendosi con la morte, si è aperta a tutto il mondo, è stata incorporata alla totalità del mondo, è divenuta per questo mondo, nel suo fondamento determinazione permanente di natura ontologico-reale».³²¹

E una tale intuizione può essere suffragata proprio dalla dottrina della discesa di Cristo agli inferi. Abbiamo già visto come il dogma della discesa allo «scheol» significhi, in prima istanza, semplicemente, la fondamentale identità della morte di Cristo con la nostra: la discesa agli inferi, in questo primo senso, sarebbe un momento interno della morte di Cristo.³²²

³²¹ Ivi.

³²² Cf. RAHNER K., *Abgestiegen ins Totenreich*, SZT VII, Einsiedeln 1966 (tr.it. *Discesa di Cristo nel regno dei morti*, in *Nuovi Saggi*, vol. II, Roma 1968, pp. 184-185): «L'articolo di fede della «discesa agli inferi»... afferma anzitutto che Gesù è veramente morto. Pietro nel grande discorso da lui tenuto nel giorno della pentecoste e riferitoci dagli Atti (2,22-36), volendoci dire chi era Gesù e che cosa è avvenuto nella sua esistenza concreta lo chiama colui che era morto ed è risorto... Volendo, quindi, Pietro dire che Gesù è morto veramente non lo potette fare che professando che egli è disceso nel regno dei morti, nello scheol o ade. A questo si riferisce anche Paolo, quando afferma che si deve discendere «nell'abisso» (Rm 10,7)... Gesù stesso aveva detto che sarebbe rimasto tre giorni e tre notti nel «cuore della terra»». In definitiva quindi non abbiamo solo un Gesù morente, ma anche un Gesù autenticamente morto! Con le parole di Rahner «es gab nicht nur ein Sterbens Jesu, sondern auch ein Gestorbensein, er war nicht nur der Sterbende, sondern er ist auch der Gestorbene gewesen».

La Scrittura sottolinea soprattutto gli elementi negativi della discesa agli inferi, ma proprio perché è un momento della morte ed essa (l'abbiamo visto più volte) come fenomeno naturale non è riducibile a mera negatività, ma ha in sé elementi positivi «si potrà vedere nella permanenza nell'Ade pure un lato positivo, seppure rimanga relativamente inespresso». ³²³

Cercando di delineare un tale aspetto positivo della sosta all'Ade dovremmo vedere anche dal punto di vista esegetico una duplicità di significato nelle parole «inferi», «ade»: non solo sotterraneo, oscuro, ma anche «interiore», «profondo», «recondito», «essenziale», «non più disperso», «radicalmente uno».

A questo punto si potrebbe supporre «che all'idea dell'ade in generale si unisca almeno inclusivamente l'idea che l'uomo il quale va nell'Ade entri in certo qual modo in quell'intimo, recondito, profondo strato della realtà del mondo che tutto radicalmente unisce». ³²⁴ Se associamo una tale deduzione all'idea della pancosmicità dell'anima potremmo concludere che «la realtà umana-spirituale di Cristo abbia acquistato attraverso la morte un'aperta relazione ontologico-reale alla totalità del mondo nella sua unità che sta al di là della sua divisione spazio-temporale, una relazione che non viene mediata dal suo corpo staccato dall'anima nella morte, ma che neppure può venir nuovamente annullata attraverso la riassunzione del corpo trasfigurato e siamo in grado... di comprendere in qualche modo perché la sua morte non possieda soltanto per noi un significato di salvezza». ³²⁵

La realtà del Cristo, compiuta con la morte, incorporata a questa unità sostanziale del mondo (inteso come presupposto imprescindibile del libero progettarsi delle persone spirituali), ne è divenuta una sua determinazione, un suo principio intrinseco. Ogni uomo che vive, agisce e si progetta in questo mondo, ha d'ora in poi un precostituito «esistenziale»; «la totalità del mondo in quanto luogo dell'agire personale degli uomini è divenuta tutt'altro da quello che sarebbe, se Cristo

³²³ RAHNER K., T.M., p. 60.

³²⁴ Ivi.

³²⁵ Ivi, p. 61.

non fosse morto».³²⁶ Per l'agire personale di ogni uomo indipendentemente da ogni opzione esplicita di fede, «sono aperte delle possibilità di natura ontologico-reale»³²⁷ che non ci sarebbero state senza la morte del Signore e la conseguente inserzione di tutta la sua realtà spirituale nello statuto ontologico del mondo stesso. Certo ciò non è comprensibile, se il mondo rimane per noi solo quello che l'esperienza sensibile di ogni giorno ci trasmette (un mondo di cose superficiali, immediate, di «dati primitivi»), ma se andiamo più a fondo alla ricerca di significati più nascosti e profondi, il mondo ci apparirà veramente come l'orizzonte dell'Essere: una realtà profonda, misteriosa, densa di contenuto spirituale.

Se si guardasse per un attimo, con umile attenzione, a quel «mondo che si inabissa così smisuratamente»³²⁸ e non alla semplice accolta delle nostre banalità e convenzioni, apparirebbe meno strana e inconsueta l'idea «che dell'intima realtà del mondo faccia parte ciò che noi chiamiamo Cristo nella sua vita e morte, ciò che fu sparso sul mondo intero nell'istante in cui il vaso del suo corpo si ruppe nella morte e Cristo divenne realmente anche nella sua umanità, ciò che egli per sua dignità era sempre stato, cioè il cuore del mondo, il centro più intimo di tutta la realtà creata».³²⁹ E più facilmente ci apparirebbe chiaro che noi, in ogni modo, sia che lo vogliamo o no, sia che esprimiamo un assenso o un rifiuto, siamo inevitabilmente ricondotti nella nostra vita spirituale a fare i conti con questa estrema profondità del mondo, cui sempre ci rapportiamo e che venne conquistata da Cristo quando nella sua morte discese negli abissi della realtà.

³²⁶ Ivi.

³²⁷ Ivi.

³²⁸ Ivi, p. 62.

³²⁹ Ivi. Cf. anche RAHNER K., *Discesa di Cristo nel regno dei morti*, o.c., pp. 186-187: «Egli ha ogni cosa, tutto gli è più vicino e in modo definitivo. Egli è più vicino che mai al "cuore" del mondo, al nucleo più intimo di ogni realtà, anzi ora per la prima volta gli è vicino». Cf. MARTELET G., *L'aldilà ritrovato, una cristologia dei novissimi*, Brescia 1977, p. 83: «Con la... discesa negli abissi del mondo il Cristo ha gettato tanto profondamente nel mare la rete della sua croce, ha talmente esplorato con questa rete il fondo senza fondo dell'oceano umano, che non c'è un solo dolore, non un'oscurità, una solitudine, un disprezzo di sé o degli altri, un orrore, un'angoscia, un grido, nulla insomma... che non si ritrovi in Colui che non ha rifiutato niente della miseria che trova in noi».

b. La morte del cristiano come un con-morire con Cristo

Il cristiano che muore nella grazia compie una morte diversa da quella di chi è nel peccato. Non solo per ciò che succede dopo, ma in se stessa, la morte è diversa nei due casi. Anche in ciò la teologia è secondo Rahner colpevole di un'insufficiente riflessione. Riallacciandosi al concilio di Trento (Denz. 792) la tradizionale riflessione teologico-scolastica ha semplicemente distinto la morte del peccatore come frutto di una «pena» («poena») per il peccato, mentre quella del giustificato non avrebbe più il carattere di una pena, ma di una semplice conseguenza del peccato («poenalitas, non poena»), che Dio manterrebbe e permetterebbe anche per chi è in grazia, al fine di provarlo e di purificarlo.³³⁰

Ma questa distinzione è insufficiente. Anzitutto perché pecca di oscurità: nella sua astrattezza non fa emergere in tutta chiarezza quale autentica diversità vi sia tra la morte nella grazia e la morte nel peccato (la differenza stabilita appare puramente giuridica).

In secondo luogo essa tiene conto solamente della morte come conseguenza del peccato d'origine, non della morte come culmine possibile del peccato personale.

Infine la morte è considerata come «passione» da subire passivamente, non come azione che comporti realmente una responsabilità.

Conclusivamente: «Attraverso quest'asserzione scolastica la morte del giusto è caratterizzata solo in maniera negativa; ciò che positivamente essa è in sé, in quanto morte dell'uomo in grazia, non risulta chiaro da questa struttura concettuale, per quanto... possa venir interpretata come indizio del fatto che la teologia scolastica è consapevole, in certo qual modo,

³³⁰ Cf. RAHNER K., *Il morire cristiano*, in MyS, p. 587: «La dottrina del magistero e la teologia delle scuole non esprimono in un enunciato chiaro il concetto secondo il quale la morte dev'essere interpretata come un con-morire con Cristo, nella misura in cui l'uomo muore nella grazia. Nella teologia tradizionale ci si richiama al concilio di Trento per affermare soltanto che la morte dell'individuo giustificato non può essere più considerata come una vera e propria pena per il peccato, ma soltanto... una pura conseguenza del peccato, una *poenalitas*, non una *poena*, che Dio consentirebbe come vaglio, purificazione e prova, come *agon*, alla persona giustificata... Ma il nuovo testamento dice qualcosa di più sulla morte dell'individuo giustificato».

della differenza fra la morte del peccatore e quella del giusto». ³³¹

Ma il nuovo testamento dice ben di più sulla morte del cristiano. La definisce in vari passi un «morire *nel* Signore» ³³² o secondo le parole di Giovanni un morire che ha perso i caratteri di assolutezza tragica della morte stessa, perché chi vive e crede in Cristo, non morrà più ³³³ o ancora un «morire *con* Cristo», datore di vita. ³³⁴ Per l'ennesima volta dobbiamo puntualizzare che un tale morire in Cristo non avviene solo nell'istante puntuale della morte, ma tutte le affermazioni del nuovo testamento suppongono che «la morte reale debba venir considerata come un'entità assiologica, compenetrante tutta la vita» ³³⁵ e come un atto che si stende per tutto il corso dell'esistenza, se non vogliamo ridurre ad un'immagine idealistica il morire ogni giorno con Cristo nella fede e negli atti di giustizia di cui parla la Bibbia.

Perciò di contro alla visione tradizionale, estremamente formale e povera della morte cristiana, Rahner afferma: «Perfino la morte è da considerarsi un avvenimento di salvezza per chi è in grazia. Coloro che sono morti nella fede, non sono soltanto dei «morti in Cristo», per il fatto che in Cristo vissero, ma anche perché il loro stesso morire avvenne in Cristo». ³³⁶ Anzi, proprio nella morte è il culmine dell'ap-

³³¹ RAHNER K., T.M., pp. 63-64.

³³² Cf. Ap 14,13; 1Ts 4,16; 1Cor 15,18.

³³³ Cf. Gv 11,26: «Chiunque vive e crede in me, non morrà in eterno...».

³³⁴ Cf. 2Tm 2,11: «... Se moriamo con lui, vivremo anche con lui» e Rm 6,8. Un commento in BORDONI M., o.c., pp. 227-228: «*La vita cristiana* che è essenzialmente una «comunione con Cristo», un incontro personale con lui, trova nella morte la sua realizzazione piena per quanto riguarda specificamente il carattere personale di amicizia, di abbandono volontario e libero, quasi prescindendo da quella unione con Cristo che si realizza... nella visione beata».

³³⁵ RAHNER K., T.M., p. 64.

³³⁶ Ivi. Cf. SCHMAUS M., o.c., pp. 51-53: «Se parliamo dello spodestamento della morte per opera di Cristo, non intendiamo dire con questo che Cristo abbia preparato una formula magica contro la morte..., ma che la morte ha subito un cambiamento di significato. La morte del credente in Cristo realizza lo stesso significato della morte di Cristo, perché è partecipazione limitata, ma pur reale alla morte di Cristo...».

L'uomo può liberarsi dalla sentenza cui sottostà come peccatore, non così che gli sia risparmiata la fatalità della morte, ma in modo che in essa si realizzi un significato nuovo...; per colui che muore in Cristo, in cui cioè si attua la morte di Cristo e... non muore solo della morte senza speranza di Adamo... la morte ha un altro carattere».

appropriazione della salvezza, caratteristica della vita cristiana, se pensiamo «che la morte, in quanto atto dell'uomo, è l'avvenimento che raccoglie nell'unico compimento l'intero atto della vita». ³³⁷

Fino a questo punto abbiamo accennato solamente ad un fatto attestatoci dalla Scrittura, ma non abbiamo ancora detto nulla circa il modo in cui questo *con-morire con Cristo* si possa realizzare. Rifacciamoci ancora alla morte di Cristo. Essa non fu singolare tanto perché Cristo è morto amando in senso generico, subendo una tale drammatica cesura con obbedienza e rassegnazione, quanto perché in Cristo la morte stessa è trasformata da evento di peccato in evento di grazia: «La singolarità della sua morte consiste evidentemente nel fatto che la morte come manifestazione del peccato divenne in lui manifestazione della grazia, il vuoto dell'uomo, l'avvento della pienezza di Dio (...), la morte vita e perfino la visibilità della condanna divenne visibilità del sorgere del regno di Dio». ³³⁸

Non solo nel senso che la morte di Cristo, come morte redentrice provocò «in seguito» tutto questo, ma perché l'atto stesso del morire divenne in Cristo atto di grazia e non più sequela del peccato. Nella morte di Cristo avviene un «miracolo» vero e proprio: la morte, che di per sé può essere sperimentata solo come il vuoto radicale e l'impossibilità di scampo creati dal peccato, come il buio tragico e disperato e che in se stessa fu vissuta anche da Cristo come il momento del silenzio, della distanza e dell'abbandono di Dio venne «tuttavia abbracciata dall'ubbidiente sì del Figlio, senza venir privata della sua terribilità abbandonata da Dio» e così

³³⁷ RAHNER K., T.M., p. 64.

³³⁸ Ivi, p. 65. Cf. anche RAHNER K., *Seht, welch ein Mensch!*, SZT VII, Eisesdeln 1966 (tr.it. *Ecce Homo!*, in *Nuovi Saggi*, vol. II, Roma 1968, pp. 173-174): «In che modo il crocifisso è la risposta di Dio alla domanda che noi stessi costituiamo? La risposta è... in questa sola proposizione che i padri della chiesa hanno spesso ripetuto: «Tutto ciò che è stato assunto è stato redento»... Egli ha assunto la morte; dunque la morte deve essere qualcosa di più di un tramonto nel vuoto assurdo. Egli ha assunto di essere abbandonato; dunque la tetra solitudine deve racchiudere in sé anche la promessa di una felice vicinanza divina... ha assunto la mancanza di successo. Dunque la sconfitta può essere una vittoria... ha assunto di essere abbandonato da Dio. Dunque Dio è vicino anche quando noi pensiamo di essere da lui abbandonati».

radicalmente trasformata «nella venuta di Dio in mezzo a questo vuoto abbandono».³³⁹

La grazia di Dio dimostra così di poter vincere il peccato e le sue tragiche conseguenze e per il fatto che Cristo è morto e si è immolato innestandosi così nel «cuore» del mondo, questa grazia vittoriosa può divenire nostra. La morte di Cristo come atto della grazia, ottenne di offrire in sacrificio a Dio il «corpo» del peccato (cioè la morte) e di renderla così corpo della grazia. Anche noi ora «nella sua grazia possiamo appartenere a Dio e a Cristo nella morte, sebbene questa morte sia di per sé lontananza da Dio».³⁴⁰ A questo punto la tipicità della morte del credente emerge con chiarezza: in quel morire che si attua lungo tutta la sua vita e che nell'ultimo doloroso istante viene portato a compimento egli sperimenta l'insignificanza di una vita che si dilegua nel vuoto e nell'impotenza della morte, che è l'evidenza plastica della lontananza da Dio e la vive come l'amaro salario della colpa originale e personale. Tuttavia crede nella misericordia di Dio, spera in lui e nuovamente affida se stesso nell'amore a quel Dio lontano e incomprensibile. Questa triade di fede, speranza e carità non è il semplice cumulo di un sentimentalismo consolatorio, che vuole ovviare alla tragica brutalità della morte e scomparirà non appena essa chiuderà le nostre illusioni con il suo apparire improvviso e misterioso; no, essa muta veramente la realtà della morte, poiché è la stessa fede, la stessa speranza, lo stesso amore che Cristo provò per il Padre nell'estrema consegna e che a noi è dato per grazia. La morte rimarrà ancora nell'oscurità (questa è la conseguenza del peccato), ma ormai percorsa dalla luce di una speranza

³³⁹ RAHNER K., T.M., p. 65. Cf. VOLK H., o.c., p. 421: «Cristo ha sciolto la morte dal suo legame solo squalificativo col peccato; è diventata assimilazione positiva con Cristo».

³⁴⁰ RAHNER K., T.M., p. 66. Cf. RAHNER K., *Lo scandalo della morte*, o.c., p. 181: «Dio ha redento la nostra morte in quanto l'ha fatta subire a Gesù Cristo crocifisso, a lui nel quale egli stesso ha accettato la nostra morte. La morte così come è in realtà... non ci viene tolta. Ma ora possiamo affrontarla e subirla come la morte, nella quale la fiducia si può venire dal Figlio e nella quale la incomprensibile paura può essere partecipazione alla sua. Muoiono... la morte di Gesù molti che non ne conoscono il nome, ma che in pieno abbandono si lasciano portar via dalla morte senza maledire la vita..., perché anche in sorella morte si può incontrare il Figlio dell'uomo... In ogni caso la morte accettata è uno dei suoi nomi».

generosa.³⁴¹ Così «fede, speranza, carità fanno della stessa morte l'atto supremo di questa stessa fede, speranza e carità, quella morte che sembra l'assoluta tenebra, disperazione e freddo mortale», divengono espressioni dell'obbedienza³⁴² che accetta e si rassegna «fede nel buio, speranza contro ogni speranza, amore a Dio»,³⁴³ a quel Dio che nella morte sembra essere un giudice lontano, che unicamente respinge.

Se questi tre atti fondamentali non sono che ulteriori esplicitazioni di quell'atto fondamentale della nostra libertà che nella morte tutto assegna nelle mani di Dio, la morte stessa sarà diversa: non più «il terribile cadere nelle mani di Dio»,³⁴⁴ cui il peccato dovrebbe condurci, ma la calda espressione di speranza e di amore: «Nelle tue mani raccomando il mio spirito».³⁴⁵ L'uomo si scopre veramente se è capace di questo affidamento estremo alla volontà di Dio, se si comprende come un essere afferrato e soggiogato da Dio, privo di un'autonomia presuntuosa che lo sopprime, se in altre parole trova il coraggio (fondato esso stesso sulla grazia) «di andar oltre la propria esistenza e di credere, sperare ed amare fino al punto da esser certo che potrà trovarsi solo se si perde in Dio».³⁴⁶

³⁴¹ Sulla speranza nel suo rapporto con la morte cf. RAHNER K., *Su una teologia della morte*, o.c., pp. 257-258: «... La disperazione, la radicale mancanza di vie d'uscita che caratterizzano la morte sono precisamente il presupposto per la possibilità della speranza in senso strettamente teologico... La speranza — a differenza della previdenza pianificatrice e manipolatrice — è possibile solo là dove siamo radicalmente alla fine, dove la possibilità di agire da noi è arrivata realmente al termine, dove non troviamo più un filo di energia in noi per attuare una sintesi superiore tra l'impotenza radicale e l'atto supremo della libertà nella morte, dove siamo completamente abbandonati... dove anche la più intima e ultima soggettività dell'esistenza viene radicalmente sottratta a se stessa. Questa è la situazione della speranza cristiana».

³⁴² Cf. RAHNER K., *Problemi della cristologia d'oggi*, o.c., p. 82: «La morte è... manifestazione e segno costitutivo dell'ubbidienza assoluta a Dio, almeno quando si tratta della morte di Cristo o di una morte accettata con lui».

³⁴³ RAHNER K., T.M., p. 66.

³⁴⁴ Ivi, p. 67.

³⁴⁵ Cf. RAHNER K., *Über die Verborgenheit Gottes*, SZT XII, Einsiedeln 1975 (tr.it. *A proposito del nascondimento di Dio*, in *Nuovi Saggi*, vol. VI, Roma 1978, pp. 366-367): «Il punto culminante di questa rivelazione — la comunicazione dello Spirito stesso di Dio — ha luogo in quell'evento in cui un uomo con la propria morte abbandona tutto all'infuori di Dio, si affida incondizionatamente a Dio, come a colui che dispone di lui in maniera incomprensibile e così diventa beato».

³⁴⁶ RAHNER K., *Il morire cristiano*, in MyS, p. 590. Sulla positività di un tale «perdersi in Dio» cf. in sede protestante BARTH K., *Dogmatique*, vol. XII (ed.fr.), Ginevra 1961, p. 307: «La morte è il nostro limite, ma Dio è il limite della nostra morte».

c. L'unità della morte di Cristo e del cristiano nei sacramenti e nel martirio

L'incontro dell'uomo con Cristo, l'innesto nella sua vita e morte, per conseguire la salvezza non si dà certo solo nei sacramenti, ma si «realizza ovunque, dove in grazia l'uomo dice liberamente il «sì» alla grazia di Dio».³⁴⁷

I sacramenti offrono comunque una visibilità immediata e comunitaria, una concretezza in segni e riti visibili all'incontro tra Dio e l'uomo in Cristo stesso. I sacramenti non possono ovviamente coprire tutta la vita del cristiano che è destinata nella grazia ad essere trasformata completamente, in ogni aspetto o angolo della sua realtà: essi piuttosto rendono evidente, conferiscono corporeità e visibilità a «quei processi di incontro tra Dio e l'uomo in Cristo che sono i fondamentali e decisivi».³⁴⁸

Tra questi è senza dubbio in primo piano l'assimilazione salvifica della morte del Signore, il far nostra quella morte che muta radicalmente di segno, trasfigura la nostra e ciò non solo per la morte «intesa come processo puntiforme alla fine della nostra vita, ma come un processo che opera attraverso tutta la nostra vita cristiana».³⁴⁹

Proprio perché la morte si stende sull'arco intero della nostra vita, l'appropriazione salvifica della morte di Cristo, non potrà concentrarsi al termine dell'esistenza, ma dovrà penetrare ogni atto della nostra vita anche nella dinamica sacramentale.

A parte il fatto che tutti indistintamente i sacramenti derivano il loro significato e valore dalla morte redentrice di Cristo, ne esistono però tre nei quali la connessione con la morte del Signore è particolarmente immediata ed evidente e che per così dire scandiscono il nostro rapporto con la morte:

³⁴⁷ RAHNER K., T.M., p. 67.

³⁴⁸ Ivi, p. 68

³⁴⁹ Ivi. Cf. anche per l'assimilazione della morte salvifica di Cristo COSTA F., o.c., p. 99: «La morte che il cristiano è indotto ad accettare non è altro che la morte di Cristo. Tale accettazione è una assimilazione sostanziale, in una parola è "sacramento". L'assimilazione sacramentale della morte di Cristo crea l'uomo nuovo, il cristiano... Il sacramento è di fatto inteso come l'avere già consumato in sé la propria fine, l'essersi già disposti alla "rinascita", alla "risurrezione"».

il battesimo che sancisce la nostra immissione iniziale e fondante nella morte del Cristo, l'eucaristia che accompagna l'intero nostro «status viatoris» come partecipazione alla sua morte, l'unzione degli infermi, che conclude la nostra vita con l'estremo segno partecipativo alla morte del Salvatore, come pegno di speranza e di salvezza.

Il *battesimo* secondo le espressioni di s. Paolo ci immerge nella morte di Cristo; con il battesimo siamo stati sepolti con lui nella morte e resi conformi alla morte di Cristo.³⁵⁰

Certo per s. Paolo questa «mistica» morte battesimale vuol dire morte al peccato, ai desideri perversi, alle distorsioni della carne per instaurare l'uomo nuovo della grazia, ma ciò non toglie che questo rapporto alla morte di Cristo non sia soltanto figurato e allusivo, ma autentico, reale ed abbia senza dubbio alcuno «una reale, intrinseca relazione con la reale morte del cristiano»³⁵¹ e non solo col semplice morire al peccato. Del resto frutto del peccato è la morte, vinta in Cristo e trasformata: il battesimo sarà solo l'inizio sacramentalmente visibile di «quella morte che non è culmine del peccato, ma culmine dell'assimilazione della salvezza che vince il peccato».³⁵² Dialetticamente il battesimo diviene così nello stesso tempo l'inizio del vivere cristiano e del morire cristiano e la cosa non è poi così assurda, se anche un pensiero pre-teologico ci fa cogliere la morte immediatamen-

³⁵⁰ Cf. Rm 6,3-4: «O non sapete che quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte? Per mezzo del battesimo siamo dunque stati sepolti insieme a lui nella morte, perché come Cristo fu risuscitato dai morti..., così anche noi possiamo camminare in una vita nuova» e Fil 3,10: «E questo perché io possa conoscere lui, la potenza della sua risurrezione, la partecipazione alle sue sofferenze, diventandogli conforme nella morte...». Un commento in SCHMAUS M., o.c., p. 46: «Nel battesimo dunque si muore: il battezzando subisce una morte; muore in quanto viene a contatto con la morte del Cristo, la quale esercita il suo potere su di lui. Così viene inferto un colpo mortale contro la sua vita caduca che sta sotto la legge del peccato. Si può anche dire che Cristo diventa presente nell'uomo in quanto la sua morte influisce in lui. È una presenza dinamica».

³⁵¹ RAHNER K., T.M., p. 69. Cf. RAHNER K., *Il Patire e l'Ascesi*, o.c., pp. 113-114: l'autentica ascesi cristiana, contro altre pratiche ascetiche che vogliono eludere la morte consiste proprio nell'assunzione consapevole di essa: «L'ascesi cristiana consiste nel prendere su di sé la croce di Cristo, nel partecipare alla sua sorte mortale, nel realizzare in maniera esistenziale l'immersione nella morte del Signore compiuta sacramentalmente nel battesimo».

³⁵² RAHNER K., T.M., p. 69.

te inserita fin dal primo istante nella vita.³⁵³ Chi nella sua vita rigetterà la realtà propria del battesimo, rinuncerà ad affidare vita e morte nelle mani del Signore, rimarrà come il malfattore che bestemmiava appeso alla sinistra del Figlio di Dio: il suo grido lancinante di sofferenza per una morte incomprensibile non troverà risposta in un Dio che pure gli è accanto.

L'*eucaristia* è invece l'incessante rinnovare la morte del Signore, il renderla attuale nell'«hic et nunc» della nostra storia, nei momenti diversi ed irripetibili dell'esistenza che ci è data, in maniera tale che essa penetri ogni istante di questa nostra vita votata alla morte. «In essa noi annunciamo secondo il suo comando sempre di nuovo la sua morte, che è la nostra morte e la nostra vita, fino a quando egli verrà e apparirà, non più nel segno culturale, ma nello splendore della sua gloria manifesta, così che nella sua morte la nostra morte sarà inghiottita dalla vittoria della vita».³⁵⁴

Ma se un tale sacramento deve essere efficace nella nostra vita, esso non può limitarsi a lambirci, a mostrarci quasi come in una sacra rappresentazione la morte del Cristo; esso richiede una nostra partecipazione reale. Se lì si rinnova la morte del Cristo, noi stessi siamo coinvolti in questa realtà di morte. Lì deve scomparire ogni falsa fuga che sarebbe rigetto della croce di Cristo: è il momento opportuno, il «kairos» in cui assumiamo il nostro destino di morte come partecipazione a quella del Cristo e non in maniera idealistica o edulcorata; far proprio un destino di morte vuol dire offrire in un sacrificio che assume in sé tutta la nostra vita, dolori, insuccessi, amarezze e quella morte che tutto include e che costituisce il destino incombente del nostro essere.³⁵⁵

³⁵³ Cf. RAHNER K., *Il Patire e l'Ascesi*, o.c., pp. 131-132: «Già in s. Paolo il battesimo e la fede sono collegati con l'idea della morte ed ogni esperienza del dolore è un *morire ogni giorno*, un portare le *stigmata Christi*, un prendere su di sé la *nekrosis Christi*».

³⁵⁴ RAHNER K., T.M., p. 70.

³⁵⁵ Cf. RAHNER K., *Eucharistie und alltägliches Leben*, SZT VII, Einsiedeln 1966 (tr. it. *L'Eucarestia e la vita di ogni giorno*, in *Nuovi Saggi*, vol. II, Roma 1968, pp. 271-273): «Che ci vien dato in questo sacramento? Che cosa indica?... Il crocifisso e la sua morte... la sua sorte è il mistero della croce. La sua sorte che ci ha salvati, è il mistero del venerdì santo... Che cosa è infatti questo venerdì santo? Era inutilità, dolore, potere annichilatore della politica, tradimento degli amici, solitudine

Infine il sacramento della *sacra unzione degli infermi* ci offre un'ulteriore visibilità sacramentale della morte con Cristo. La malattia è infatti una di quelle situazioni decisive nella vita dell'uomo che rende particolarmente plastico ciò che la morte stessa è: un evento di salvezza o di perdizione. La sacra unzione vuole offrire al malato la «salute», intesa sia come il possibile superamento di una tale situazione e così «all'ammalato verrebbe ridonata la guarigione fisica», sia soprattutto la forza perché «accetti in atteggiamento cristiano la malattia mortale»³⁵⁶ o in altri termini, muoia da cristiano. L'unzione sacra degli infermi diviene perciò «il sacramento della situazione di morte», una consacrazione sacramentale della morte, come momento in cui il cristiano suggella in un ultimo atto (nella morte stessa) la comunione esistenziale col Signore.

In conclusione i tre sacramenti possiedono una sostanziale riferibilità alla morte del cristiano: il battesimo crea la possibilità stessa di un morire cristiano; l'eucaristia alimenta giorno dopo giorno una vita che maturi nell'agire e nel patire quotidiani in analogia con la morte di Cristo, verso quel compimento dall'interno che nella morte diventa definitivo e viene salvato; l'unzione degli infermi è un affidare la fine della vita alla morte salvifica di Cristo. Così «principio, centro e fine della vita cristiana, quale assimilazione della

assoluta, quel grido incomprensibile...: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato!»... inutilità della vita, odio dei nemici, tradimento degli amici, solitudine, lontananza di Dio, essere esposti alla stoltezza della politica o della morte. Cos'è tutto questo? Si potrebbe dire, l'essenza pura e concentrata di ciò che ci è porto sempre di nuovo pezzo per pezzo nella vita di ogni giorno. Già il vecchio Seneca ha detto che quando cominciamo a vivere, cominciamo a morire, e s. Gregorio Magno dichiara in un sermone... che la vita non è altro che una morte che si realizza in tutta la vita: *prolixitas mortis*, quasi un morire ritardato, lento, dato e accettato goccia a goccia. Ed è veramente così... la vita... è infatti malattia, solitudine, lontananza di Dio, ansia..., dolore, pena, fatica... la vita d'ogni giorno.. è un lento morire... Ricevendo il Signore nell'eucaristia come colui che è stato crocifisso ed è morto in croce, riceviamo l'intima legge vitale di ogni giorno, perché il crocifisso manifesta nella sua croce e nella sua morte solo ciò che ci viene offerto nella *prolixitas mortis*, pezzo a pezzo in un esercizio lento e sempre nuovo».

³⁵⁶ RAHNER K., T.M., p. 72. Cf. SCHMAUS M., o.c., p. 54: «Nell'unzione degli infermi l'uomo viene consacrato per questa nuova vita che è già stata inserita in lui come seme nel battesimo, e che è cresciuta in ogni sacramento e in ogni sforzo morale e religioso. Mentre è l'unzione per la buona morte, essa è insieme l'unzione per la vita senza morte».

morte di Cristo, sono consacrati e segnati da questi tre sacramenti». ³⁵⁷

La tradizione cristiana, a cominciare dalla stessa Scrittura, ha sempre visto il *martirio*, ³⁵⁸ la morte subita ed accettata per testimoniare fino all'ultimo la propria fede, come la forma privilegiata in cui il cristiano associa la propria morte a quella di Cristo. E ciò giustamente, poiché nella morte del martire vi sono tutti i momenti costitutivi ed universali che caratterizzano una morte cristiana: la morte come momento d'impotenza, assolutamente sottratto alle nostre possibilità, la morte come atto libero, la morte come testimonianza di fede per gli altri.

Delle dimensioni della morte che abbiamo fin qui raccolto una è particolarmente da sottolineare in relazione al martirio: «La volontarietà della morte in generale. La morte è un atto», ³⁵⁹ anzi l'atto per eccellenza, poiché in essa solamente si raccoglie un'intera esistenza nella decisione fondamentale e decisiva. Se la morte è l'atto della libertà che raccoglie un'intera vita, come può essere una tale libertà? Essa deve avere in sé essenzialmente due aspetti.

Anzitutto deve essere una «libertà libera», ³⁶⁰ cioè una libertà per la morte liberamente amata e non solo temuta od odiata. L'asserto appare tautologico, in realtà apre una discriminante decisiva con altre concezioni contemporanee che parlano di una libertà per la morte in termini solo negativi.

In secondo luogo, questa «libertà libera», nel coraggio per la morte deve essere «una libertà rassegnata, una libertà che dice sì non solo alla morte stessa, ma al suo significato, al senso dell'esistenza». ³⁶¹ In questo secondo senso, una libertà che rassegna tutto il suo essere ed interpreta la caduta (Fallen) che si dà nella morte come un cadere nelle mani del Dio vivo si può avere solo in un estremo atto di fede.

³⁵⁷ RAHNER K., T.M., p. 72.

³⁵⁸ Il tema del «martirio» è svolto ivi, pp. 75-108 e in RAHNER K., voce *Martirio*, in SM, vol. V, Brescia 1976, pp. 83-86.

³⁵⁹ RAHNER K., T.M., p. 78.

³⁶⁰ Ivi, p. 79.

³⁶¹ Ivi, p. 80.

Ma anche quando il credente muore, sottolineando nella sua morte i due aspetti della libertà accennati e la sua morte come morte cristiana, «è la libera libertà della fede che dispone realmente e veramente della totalità della vita, accettando la indisponibilità dell'esistenza che muore, come disposizione, dotata di un senso amorevole, di Dio»,³⁶² rimane velato l'atto della sua libertà.

È una libertà libera e credente la sua, che nella morte si compie, ma rimane un atto velato. Sorge pur sempre il dubbio che quella libertà non sia autenticamente una libertà libera ma «libertà imposta..., morte della disperazione che ammutolisce, il lasciarsi-cadere nel vuoto buio invece che nelle mani del Dio incomprensibile, ma amato».³⁶³ L'ambiguità che sempre inerisce alla libertà trova nella morte il suo culmine. Infatti ogni atto libero in vita lascia uno spazio alla verifica, allo sciogliersi di quel dubbio che è dinanzi ad ogni scelta libera. Ma nel caso della morte tale «verifica» non si dà: «La morte, agli occhi di chi muore e degli spettatori, è lo sparire di lui e della sua azione nel mistero dell'unico giudizio di Dio».³⁶⁴

Per questo Rahner si chiede se si dia almeno un caso di morte cristiana, in cui questo suo carattere velato si attenui e la morte cristiana appaia visivamente, chiaramente, sensibilmente «come la morte della libera libertà e della vera fede».³⁶⁵ La risposta è positiva: nel martirio apparenza e realtà sono la stessa cosa. Non solo il martire vive la morte come un atto di assoluta libertà e di autentica fede, ma lo mostra per così dire fenomenologicamente.

Perché ci sia una morte vissuta con libera libertà, deve trattarsi di una morte che può anche evitarsi, che nella sua stessa realtà biologica non è assolutamente impellente. La morte può ottemperare a questa condizione se viene inferta radicalmente dall'esterno e se in qualche modo sottostà ancora al consenso del soggetto stesso minacciato di morte. E questo è proprio il caso del martire: egli può rigettare la

³⁶² Ivi, p. 87.

³⁶³ Ivi, p. 88.

³⁶⁴ Ivi.

³⁶⁵ Ivi.

propria fede e riavere la vita. Ma egli abbraccia volontariamente la morte, l'accetta, perché sente così di condividere la sorte del suo Signore, di morire con Cristo. Ogni morte cristiana è un abbracciare la morte, un assumerla per appropriarsi così, nella più profonda comunione col Cristo, della salvezza.

Ma spesso questa libertà è appannata e confusa, in altri termini «velata». Spesso è un abbracciare l'ineluttabilità della morte secondo un'ottica naturalistica (si deve morire) più che un vedere in essa la possibilità dell'incontro col mistero di amore incomprensibile di Dio che è venuto a noi nella morte.

Nel martirio, ove la morte potrebbe essere evitata, la morte è scelta di per se stessa, con libertà libera, con certezza di fede, che nell'affidare noi stessi, nell'atrocità della violenza che ci uccide, al Dio incomprensibile, la vita non è persa ma ritrovata. Il martirio è così la plasticità, l'evidenza sensibile, in questo senso non solo «sacramentale», ma ultrasacramentale (*Übersakrament*)³⁶⁶ della morte cristiana, come morire nel Signore: «Nella morte che è violenta, e potrebbe tuttavia essere evitata, e viene accettata in libertà, si condensa alla fine la libertà di tutta una vita nell'unico momento focale della morte, la morte della vita penetra integralmente e liberamente nella morte della morte, come atto di piena libertà che dispone della totalità della vita e pertanto della sua eterna definitività.

La morte del martirio è la morte della libera libertà; in essa appare ciò che di solito è nascosto dal carattere velato dell'essenza della morte; in essa si risponde al problema della morte velata, cioè se sia una morte di libertà imposta, ovvero libera».³⁶⁷

³⁶⁶ Il martirio è un «*Übersakrament*», nel senso che in ogni altro sacramento può verificarsi una radicale disparità tra l'eminenza dell'atto di grazia che nel sacramento si offre tangibilmente e la precarietà della disponibilità del credente a ricevere la grazia stessa; nel martirio invece la disponibilità del credente a rispondere all'offerta di grazia non conosce ostacoli, se la testimonianza di fede perviene fino all'accettazione della morte.

³⁶⁷ RAHNER K., T.M., pp. 89-90.

11. «Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti?»³⁶⁸

Prima di concludere l'esposizione della teologia della morte di Rahner dobbiamo ancora fermarci su un aspetto che tocca solo in parte la vera e propria «teologia della morte» e che ciò nonostante rimane significativo per un più compiuto inquadramento di essa e per la definitiva illuminazione e precisazione di aspetti propri della visione teologica della morte già toccati in precedenza. Si tratta della cosiddetta «immortalità dell'anima» e del rapporto di essa con l'asserto dogmatico della «risurrezione dei morti»: un tema cui abbiamo accennato trattando dell'ipotesi rahneriana della «pancosmicità dell'anima spirituale».

Certo un problema di questo genere interessa più la vita «dopo» la morte che (almeno in senso stretto) la morte stessa, intesa come realtà assiologica che investe l'intera esistenza umana, e conseguentemente il nostro lavoro non può occuparsene in una maniera sufficientemente ampia, ma alcune cose vanno egualmente sottolineate, perché il problema della morte e quello delle modalità specifiche teologicamente proposte sull'esistenza dopo la morte in qualche modo interferiscono e probabilmente si illuminano reciprocamente.

Del resto un tale collegamento tra la prospettiva «escatologica» e quella propriamente *esistenziale* è tematizzato esplicitamente da Rahner, che sempre tiene a sottolineare che non possiamo identificare le affermazioni escatologiche come una specie di «reportage» sulla vita dopo la morte, ma all'opposto come la trasparenza, proposta dalla fede, del futuro di questa stessa nostra esistenza e che quindi non al di fuori di essa (in una discontinuità assoluta) ha le sue radici, ma di ciò che qui già viviamo, è il pieno inveramento: «L'escatologia cristiana non è un "servizio giornalistico" che informi in anticipo su avvenimenti che si effettueranno "poi"... ma lo sguardo precorritore, necessario all'uomo nella decisione libera del suo spirito, dipartentesi dalla sua

³⁶⁸ Il dilemma è proposto in un fortunato libro di CULLMANN O., che ha suscitato un dibattito significativo per la teologia contemporanea: *Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti?*, Brescia 1970.

situazione nella storia salvifica,... determinata dall'evento di Cristo, verso il compimento definitivo di questa sua situazione esistenziale unica già escatologica; questo sguardo deve rendere possibile la sua propria decisione illuminata che si addentra nell'oscura realtà aperta, affinché in essa il cristiano accetti il suo tempo presente come fattore inerente alla realizzazione della possibilità posta da Dio sin dall'inizio... e come avvenire definitivo e già presente in maniera celata». ³⁶⁹

Indubbiamente, per il nostro autore, porci il problema di ciò che accade al nostro essere dopo la morte, non può e non deve assolutamente portarci a togliere alla morte stessa lo specifico spessore antropologico che le spetta, come troppo spesso ha fatto la teologia tradizionale, ³⁷⁰ ma la vita segnata dalla morte e quella liberata da essa debbono, nella visione propria di Rahner, costituire una dialettica reciprocamente feconda.

Dobbiamo ora per un attimo tornare indietro e, pur con la doverosa schematicità, indicare come si sia determinata questa peculiare problematica, per poi cogliere in un secondo momento la particolare risposta del nostro autore a una tematica così dibattuta dalla teologia contemporanea.

Kierkegaard in una sua opera afferma che l'immortalità non è un tema da salotto o da accademia intellettuale, ma investe ogni uomo che voglia pervenire alla verità di se stesso e della sua esistenza: «La questione dell'immortalità non è essenzialmente una questione erudita: essa è una questione d'interiorità che il soggetto stesso deve porsi diventando soggettivo». ³⁷¹

Infatti anche ad uno sguardo epidermico e superficiale possiamo rilevare come essa ha trovato in tutti i popoli (pur in maniera diversa) e nelle varie religioni e filosofie un qualche riferimento.

³⁶⁹ RAHNER K., voce *Escatologia*, in SM, vol. III, Brescia 1975, p. 536.

³⁷⁰ Cf. RAHNER K., *Il Patire e l'Ascesi*, o.c. pp. 119-120: «Non si può sorvolare il fenomeno della morte in quanto atto del morire e non stato di morte considerando solo la vita prima e dopo di esso... Sarebbe assurdo cercare di evitare questo problema fondamentale e insolubile per l'uomo, facendo appello alla *immortalità dell'anima*».

³⁷¹ KIERKEGAARD S.A., *Postilla conclusiva non scientifica*, Bologna 1962, vol. I, p. 366.

Pensiamo all'animismo primitivo, alla dottrina indiana del Karma (la reincarnazione dell'anima corrispondentemente al merito morale in un'esistenza successiva), oppure alla concezione religiosa propria anzitutto degli antichi egizi dell'esistenza di un tribunale dell'al di là, nel quale alcune anime vengono assegnate ad un'esistenza luminosa e serena, altre ad una infelice e straziante..., ma tutte queste diverse intuizioni mitiche della vita dell'anima dopo la morte trovano (almeno per la storia spirituale dell'occidente) l'espressione più significativa e concettualmente definita nella dottrina platonica dell'immortalità dell'anima.³⁷² H.U. von Balthasar nel suo testo, ormai classico, sui «Novissimi» esprime acutamente una tale predominanza dello schema platonico nella vicenda spirituale dell'occidente: «La soluzione "filosofica" del problema escatologico, cioè come l'uomo e il mondo, malgrado la morte e il tempo, possano essere eterni, è stata per eccellenza (dopo i tentativi del vicino oriente e a fianco delle soluzioni panteistiche degli stoici) la dissociazione socratico-platonica dell'uomo in una parte "mortale" (il corpo) e una parte "immortale" (l'anima).

Per questo, già nel termine "immortale" si insinua il presupposto che muore solo il corpo e non l'uomo propriamente detto; la morte divide "ciò che è mortale" da "ciò che è immortale"... Il platonismo... ha dominato il pensiero dell'occidente, compreso quello cristiano, fino alle soglie dell'epoca moderna (tutta l'importanza è legata all'"immortalità dell'anima", la risurrezione vi si aggiunge come una "beatitudine accidentale" a stento indispensabile per la felicità sostanziale già posseduta)».³⁷³

Come giustamente sottolinea von Balthasar, una tal ipotesi speculativa è stata accolta dalla teologia e dalla stessa dottrina della chiesa che l'ha perfino dichiarata dogma nel concilio lateranense V del 1512.³⁷⁴ Lo stesso avvenne nelle

³⁷² Cf. BRUNNER E., *L'eternità come futuro e come presente*, Bologna 1973, pp. 141-142.

³⁷³ BALTHASAR H.U.VON, *I novissimi nella teologia contemporanea*, Brescia 1967, pp. 45-46.

³⁷⁴ Cf. SCHMAUS M., o.c., p. 107: «Il magistero ecclesiastico e mediante esso la chiesa universale si sono dichiarati per la rivelazione univoca dell'immortalità dell'anima, con la predicazione quotidiana e inoltre con alcune solenni manifestazio-

chiese riformate da Calvino in poi. Non solo il cattolicesimo, ma anche il protestantesimo post-riformatore, la accolse «quale naturale dottrina cristiana».³⁷⁵ S. Tommaso poi ne aveva documentata in maniera concettualmente organica la sua inevitabilità.³⁷⁶ L'esperienza ci porta a cogliere la «natura» di un ente dalle sue manifestazioni: *operari sequitur esse*. Ora, per Tommaso d'Aquino, se applichiamo un tale assioma fondamentale alle manifestazioni proprie dell'anima, non potremmo che dedurre la sua immortalità.

Infatti, se osserviamo le operazioni dell'anima umana possiamo costatare due caratteristiche specifiche di essa: la semplicità e la sua naturale immortalità.

Un ente può cessare di sussistere in due modi: «O per disgregazione degli elementi che lo compongono o per mancanza di una forza intrinseca che lo sostiene e lo conserva nell'essere».³⁷⁷ L'anima umana non può cessare di esistere per disgregazione di parti perché la sua natura è semplice: la sua semplicità è infatti deducibile dall'esistenza e dalla natura propria delle idee che l'anima stessa produce. Pensiamo ad esempio all'idea di bellezza: possiamo applicarla ad innumerevoli realtà, senza per questo esaurirla in una singola concretizzazione (un volto, un'opera d'arte e così via...), essa rimane irriducibile al determinato bello. Le idee sono poi inestese, non sono soggette ad alcuna condizione materiale. «Dunque per il principio di causalità, anche la causa determinante questi atti deve essere inestesa, senza parti componenti. Essa è una sostanza semplice».³⁷⁸

ni come per esempio quella del V concilio lateranense contro i negatori del XV e XVI secolo, i quali pensando in modo monistico-panteistico, vedevano nell'anima singola solo una partecipazione allo spirito universale, e con la morte la facevano ritornare a quello, come un'onda che si dissolve nel mare». Per la definizione conciliare cf. Denz. 738.

³⁷⁵ Cf. BRUNNER E., o.c., p. 141.

³⁷⁶ Per la «sempiternitas» dell'anima umana in s. Tommaso d'Aquino cf. in particolare BABOLIN A., *La «sempiternitas» dell'anima umana in Tommaso d'Aquino*, in Aa.Vv., *L'uomo e il suo destino*, a cura del Centro di Studi filosofici di Gallarate, «Quaderni di Studia Patavina», Padova 1963.

³⁷⁷ BABOLIN A., o.c., pp. 30-31.

³⁷⁸ BABOLIN A., o.c., p. 31. Cf. anche LAMACCHIA A., in Aa.Vv., *L'uomo e il suo destino*, o.c., p. 46: per Tommaso «Se l'anima svolge oltre le operazioni vegetative e sensitive, legate a organi corporei, anche l'operazione conoscitiva dell'intelletto, con cui conosce l'universale presente nelle cose particolari attraverso

In secondo luogo, l'anima non può cessare di esistere, per la mancanza di una forza che la sostenti e la conservi nell'essere, perché essa non è mai «sostentata ma sussiste «da» e «in» se stessa».³⁷⁹ L'anima vive ed opera indipendentemente dalla materia, in una essenziale indipendenza operativa dal corpo, che viene altresì in-formato e vivificato da essa. È sì «forma del corpo», ma lo trascende e alla sua scomparsa continua a vivere, sussistendo di per sé.

In conclusione per s. Tommaso è assurdo e metafisicamente impossibile che cessi di esistere una realtà, un atto intrinsecamente semplice e da sé sussistente (bisognerebbe per assurdo che lo stesso atto in sé semplice — e come tale indivisibile — separasse sé da se stesso): «Manifestum est enim quod id, quod secundum se convenit alicui, est inseparabile ab ipso. Esse autem per se convenit formae, quae est actus. Unde materia secundum hoc acquirit esse in actu, quod acquirit formam; secundum hoc accidit in ea corruptio, quo separetur forma ab ea. Impossibile est autem quod forma separetur a se ipsa: unde impossibile est quod forma subsistens desinat esse».³⁸⁰

Soluzione platonica, fissazione tomista e pronunciamento conciliare hanno in qualche modo congelato il dibattito teologico sul tema dell'immortalità dell'anima, fino ai nostri giorni.

Ha provveduto la teologia protestante, in epoca recente, a togliere a questa definizione abituale, «classica» — potremmo dire — della vita dopo la morte la sua intangibilità. Barth, Cullmann e in genere tutti i teologi evangelici tendono a problematizzare, sia in chiave esegetica che in chiave teologica una tale ipotesi e con le loro affermazioni, talora anche polemiche, hanno a poco a poco investito del problema la stessa teologia cattolica, ove il loro ripudio dell'immortalità trova un riscontro sempre maggiore, fino a preoccupare

un processo di smaterializzazione, è necessario che quell'operazione non sia nessuna di quelle cose particolari. L'intelletto quindi è un'operazione distinta dal corpo e poiché per operare per sé bisogna sussistere per sé, si può concludere che l'anima, realtà immateriale come ogni forma, è anche una sostanza. Essa è pertanto incorruttibile...».

³⁷⁹ BABOLIN A., o.c., p. 31.

³⁸⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q.75, a.6.

lo stesso magistero, timoroso che con l'acqua sporca si butti via anche il bambino: fuori metafora, che con l'immortalità dell'anima si rigetti la verità fondamentale della sopravvivenza personale dopo la morte.³⁸¹

Ai fini del nostro lavoro analizzeremo solamente le proposte di Barth e Cullmann in campo protestante (la prima costituisce il ripudio «teologico» dell'immortalità dell'anima, la seconda quello «esegetico») e in campo cattolico la risposta della teologia legata alla tesi tradizionale, offerta da Mondin e Luyten.

La tesi di Karl Barth³⁸² è essenzialmente la seguente: tutto l'uomo muore, nella sua anima e nel suo corpo. Nulla è sottratto, secondo la Bibbia, alla morte: «... Quando la Bibbia parla dell'uomo mortale... designa l'uomo *intero*, nella sua *unità*, la sua anima, cioè la sua vita particolare come individuo ben definito, che è da distinguere, ma non da separare dal suo corpo, come del resto anche il suo corpo è da distinguere, ma non da separare dalla sua anima».³⁸³

L'uomo non possiede, come dato ontologico peculiare l'immortalità della sua anima spirituale. E difatti, sottolinea Barth, il «termine "immortalità" non compare mai nell'antico testamento, e due volte solo nel nuovo».³⁸⁴ L'immortalità è un esclusivo possesso di Dio: all'uomo può essere concessa solo in maniera gratuita.

A quest'uomo, che muore nella totalità del suo essere, una sola speranza può essere data: non la certezza presuntuosa che in lui qualcosa si salvi dalla distruzione del grande «nemico» che è la morte, ma più semplicemente la fiducia

³⁸¹ Cf. il recentissimo pronunciamento della s. congregazione per la dottrina della fede (17 maggio 1979): *Su alcune questioni concernenti l'escatologia*. In particolare questo passaggio: «La chiesa afferma la sopravvivenza e la sussistenza, dopo la morte, di un elemento spirituale, il quale è dotato di coscienza e di volontà, in modo tale che l'«io» umano sussista, pur mancando nel frattempo del complemento del suo corpo. Per designare un tale elemento, la chiesa adopera la parola «anima», consacrata dall'uso della s. scrittura e della tradizione. Senza ignorare che questo termine assume nella Bibbia diversi significati, essa ritiene tuttavia che non esiste alcuna seria ragione per respingerlo...» (n. 3).

³⁸² Cf. il saggio di BARTH K. sull'*Immortalità*, in LUYTEN N.M.-PORTMANN A.-JASPERS K.-BARTH K., *Immortalità*, Torino 1961.

³⁸³ Ivi, p. 43.

³⁸⁴ Ivi, p. 41.

serena che il Dio della vita con un nuovo atto creativo ridesti dal sonno della morte, ridoni la vita e una vita che non conosce più la morte. Non si deve quindi parlare, (secondo l'interpretazione che Barth offre della Parola di Dio) di un'immortalità dell'anima, ma piuttosto della speranza in una «risurrezione dei morti»: «È... implicito che l'uomo non possiede l'immortalità — né come tutto né in una parte del suo essere — né per origine, né per acquisizione di alcun genere...

L'immortalità potrebbe toccare all'uomo (ad ogni uomo!) solo come qualcosa di nuovo e gratuito: come un libero dono di colui che solo la possiede, che solo è per essenza immortale... Si tratta... della risurrezione dei morti come di un nuovo, libero atto di Dio in favore di tutti gli uomini».³⁸⁵

L'unico al di là che per Barth è immaginabile, l'unico per cui vale la pena sperare, non è l'immortalità della nostra anima, ma Dio stesso, unico e immortale, costituisce il nostro esclusivo e autentico al di là.

O. Cullmann, nel suo libro³⁸⁶ diventato ormai classico su questo tema, alterna considerazioni prettamente esegetiche ad altre teologiche per sostenere che l'immortalità dell'anima costituisce un'indebita sovrapposizione di una teoria speculativa estranea sull'autentico messaggio biblico. Cerchiamo di sintetizzare le sue tesi:

a. «La concezione biblica della morte è fondata su una storia della salvezza, e quindi essa non può non differire totalmente dalla concezione greca».³⁸⁷ Una tale radicale diversità emerge per il Cullmann chiaramente, quando si mette a confronto la morte di Cristo con quella di Socrate. Infatti la morte di Socrate «è una bella morte. Non vi è errore in essa. Socrate non può temere la morte, perché essa ci libera dal corpo. Chiunque teme la morte mostra, secondo la

³⁸⁵ Ivi, pp. 41-42.

³⁸⁶ CULLMANN O., *Immortalità dell'anima o resurrezione dei morti?*, Brescia 1970. Un commento in CUMINETTI M., *Immortalità dell'anima o resurrezione dei morti? La discussione nel protestantesimo di lingua francese*, in «La Scuola Cattolica», marzo-aprile 1965, pp. 143-156.

³⁸⁷ CULLMANN O., o.c., p. 18.

sua dottrina, di amare il corpo e di essere schiavo del mondo visibile. La morte è la grande amica dell'anima».³⁸⁸

Ben diversamente Cristo, il Figlio dell'uomo, prova paura della morte «non come un vile, non degli uomini che lo uccidono né dei dolori che precedono la morte, ma ha paura della morte in sé, perché è la grande potenza del male. La morte non è per lui cosa divina: è una cosa orribile...».³⁸⁹ Infatti mentre Socrate parla con calma e con serenità dell'immortalità dell'anima, Cristo invece grida e piange.³⁹⁰

b. «Per i primi cristiani l'anima non è immortale in sé, ma lo diviene unicamente grazie alla risurrezione di Gesù Cristo, "il primogenito fra i morti", e grazie alla fede in lui».³⁹¹ Non è quindi un dato «ontologicamente» dato all'uomo in quanto tale, ma acquisito per grazia.

c. «L'antropologia del nuovo testamento non è la stessa del pensiero greco, ma si ricollega piuttosto a quella giudaica. Per i concetti "corpo", "anima", "carne", "spirito", ... gli autori del nuovo testamento, pur servendosi degli stessi termini dei filosofi greci, attribuiscono loro un significato del tutto diverso e noi fraintenderemmo il nuovo testamento se li intendessimo secondo il senso greco».³⁹² Le differenze essen-

³⁸⁸ Ivi, p. 20. Sulla morte di Socrate cf. GUARDINI R., *La morte di Socrate*, Milano 1948.

³⁸⁹ CULLMANN O., o.c., p. 21. Cf. allo stesso modo JÜNGEL E., o.c., pp. 83-84: «La morte di Socrate ha trasformato il veleno mortale in medicina che porta alla guarigione. Socrate salutò la morte con un canto del cigno. Gesù invece è morto con un grido. Il canto del cigno annuncia il ritorno al dio. Gesù grida: Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato? E ciò equivale a guardare in faccia il negativo».

³⁹⁰ Cf. PESCE D., in Aa.Vv., *L'uomo e il suo destino*, o.c., p. 21: «Per quel che concerne l'immortalità, tutto il pensiero antico (in ciò convenendo, pur nelle opposte soluzioni, platonismo ed epicureismo) tende ad annullare la morte: *nihil igitur ad nos mors est neque pertinet hilum*; e si ricordi Socrate morente che rimprovera Critone per non aver ancora capito che non sarà lui Socrate a morire. Perciò per gli antichi mai l'immortalità volle dire vittoria riportata sulla morte: *mors et vita duello conflixere mirando*; perché mai implicò il riconoscimento della morte in tutto il suo orrore di disfacimento e di distacco, come invece ebbe ad avvertire l'uomo esemplare nella sua passione, l'uomo Dio, il Cristo».

³⁹¹ CULLMANN O., o.c., p. 17. Solo un nuovo atto creativo può portarci alla vita: «È necessario un nuovo *atto creatore* di Dio, che richiami alla vita non solo una parte dell'uomo, ma l'uomo tutto intero, tutto ciò che Dio ha creato, tutto ciò che la morte ha distrutto».

³⁹² Ivi, p. 32.

ziali, rilevate dal Cullmann, tra l'antropologia del nuovo testamento e quella greca riguardano la bontà o meno della natura umana e i rapporti tra anima e corpo. Per il nuovo testamento corpo e anima sono entrambi buoni (in quanto creati da Dio); diventano entrambi cattivi poiché la potenza del male che si esprime nella morte ha preso possesso dell'uomo intero. «Ma entrambi possono e devono essere liberati dalla potenza di vita dello Spirito santo. La liberazione, qui, non è liberazione dell'anima dal corpo: entrambi, l'anima e il corpo, vengono liberati dalla potenza della morte che è la carne».³⁹³

Sulla base di tutte queste motivazioni, Cullmann conclude che vi è una decisiva differenza fra l'attesa cristiana della risurrezione dei morti e la credenza greca nell'immortalità dell'anima: ogni legame che viene stabilito fra queste due realtà, più che un vero legame è una rinuncia e un cedimento o secondo l'espressione suggestiva del teologo evangelico: «Si è sacrificato al Fedone il capitolo 15 della prima epistola ai Corinti».³⁹⁴

La risposta della teologia cattolica, fedele all'impostazione tradizionale, è offerta da Mondin³⁹⁵ e da N.M. Luyten.³⁹⁶

Mondin tende in particolare a confutare le affermazioni di Cullmann, nelle quali ritiene comunque di rintracciare «aspetti di verità».³⁹⁷ Infatti anche Mondin ritiene che ci sia una diversità abissale tra l'atteggiamento di Cristo e quello di Socrate di fronte alla morte; così è vero che i primi cristiani guardano alla vita futura alla luce della storia di Cristo e che l'antropologia del nuovo testamento è ben diversa da quella del pensiero greco. Ma tutto questo non giustifica la conclusione che vuole trarre il Cullmann e che è errata per Mondin, poiché si basa su due presupposti filosofici errati.

³⁹³ Ivi, p. 36.

³⁹⁴ Ivi, pp. 9-10.

³⁹⁵ Cf. MONDIN B., *Il destino eterno del cristiano*, in «L'Osservatore Romano», I-1 ottobre 1976, II-8 ottobre 1976.

³⁹⁶ Cf. LUYTEN N.M., in Aa.Vv., *Immortalità*, Torino 1961.

³⁹⁷ MONDIN B., o.c., II, p. 3. Cf. anche CUMINETTI M., o.c., p. 154: «Possiamo riflettere come, pur di fronte ad affermazioni che sembrano radicalmente opposte alla dottrina cattolica sull'immortalità dell'anima, la diversità non sia affatto così grande come potrebbe apparire a prima vista».

Un primo: Cullmann ritiene semplicemente impossibile una speculazione metafisica riguardante l'uomo e ciò non viene assolutamente giustificato, ma dipende direttamente dal «positivismo teologico»³⁹⁸ di Cullmann.

Il secondo presupposto errato è «la consacrazione ad antropologia rivelata d'un'antropologia che invece non è altro che l'espressione culturale di un dato popolo, quello ebraico».³⁹⁹

Certo Dio ha voluto far assumere alla storia della salvezza l'espressione della cultura ebraica, ma non ha con ciò assolutamente voluto privilegiare «in modo assoluto e definitivo tale cultura rispetto a tutte le altre»⁴⁰⁰ o tanto meno autenticarla come l'unica vera comprensione dell'uomo e delle cose. Dio sceglie il linguaggio e la dizione «risurrezione dei morti» non per dare il crisma a una particolare antropologia, ma perché questo era il linguaggio che un popolo poco speculativo e dalla mentalità empirica come quello ebraico poteva comprendere sulla realtà della vita futura e sulla sopravvivenza dopo la morte. «Quindi Dio ha lasciato completamente in sospeso la questione della validità o meno in sede razionale della concezione antropologica greca e giudaica. Per la risposta su questa questione egli ci rimanda alla ricerca filosofica. E su questo terreno, occorre ammetterlo, la speculazione filosofica greca possiede titoli di scientificità di gran lunga superiori a quelli del pensiero ebraico».⁴⁰¹

Ma la conclusione di Cullmann è per Mondin insostenibile anche per un'altra ragione: negare l'immortalità dell'anima porta a una concezione assurda della stessa vita eterna. Se l'uomo non ha in se stesso un germe di immortalità, chi potrebbe mai essere il soggetto a cui Dio può fare il dono della risurrezione e della vita eterna? Per Mondin senza la mediazione di un'anima immortale si creerebbe tra la vita

³⁹⁸ Mondin tratta del «positivismo teologico» di Cullmann nel suo libro: MONDIN B., *I grandi teologi del secolo XX*, Torino 1972, vol. II, pp. 191-199.

³⁹⁹ MONDIN B., *Il destino eterno del cristiano*, II, o.c., p. 3.

⁴⁰⁰ Ivi.

⁴⁰¹ Ivi.

presente e quella futura un «vuoto assoluto».⁴⁰² Non ci sarebbe alcun rapporto reale tra la vita presente e quella futura: nulla potrebbe dirci che «quelli che risorgeranno sono gli stessi individui che hanno vissuto in questo mondo».⁴⁰³ La conclusione di Mondin è drastica: «La dottrina filosofica dell'immortalità dell'anima è un prerequisito teologico essenziale: essa è l'unica dottrina che rende ragionevole il mistero della risurrezione dei morti e della vita eterna».⁴⁰⁴

Anche per N. M. Luyten, che espone contro Barth il punto di vista cattolico sull'immortalità è chiaro che «per il credente cattolico l'immortalità non è un problema ma un'evidenza».⁴⁰⁵ E ciò per una motivazione molto semplice: se col pensiero l'uomo vince il tempo, deve avere inevitabilmente in sé qualche cosa che non è sottoposto al giogo del tempo: «Chi può superare il tempo con il suo pensiero, deve trascenderlo anche nella sua essenza: poiché, se il pensiero è la rivelazione della nostra essenza umana, allora la nostra capacità di *pensare* al di là del tempo non è un gioco senza senso, ma il segno verace della nostra *natura* sovratemporale».⁴⁰⁶

Questa lunga digressione sul dibattito teologico che interessa questo tema particolarmente suggestivo ed illuminante per una «teologia della morte» (giacché se una visione meramente antropologica della morte deve fermarsi, per così dire «ai confini» di quel crinale tragico, la teologia della morte ha necessariamente uno sguardo al di là di esso) era necessaria per introdurre il pensiero di Rahner su questo particolare argomento costituito dal rapporto tra «immortalità dell'anima» e «risurrezione dei morti».

Rahner (lo abbiamo già visto parlando della pancosmicità

⁴⁰² Ivi. La stessa tesi è sostenuta in sede filosofica nel fortunato libro di SCIACCA M.F., *Morte ed immortalità*, Milano 1959, che costituisce uno degli approcci più completi al problema della morte in rapporto all'immortalità: «L'uomo o è immortale già in vita, per sua natura o per interiore esperienza, o non lo sarà mai; l'immortalità non è una "speranza" (la speranza è della salvezza che la presuppone); se lo fosse, sarebbe una speranza assurda, senza speranza: o l'uomo è immortale ontologicamente e di necessità logica, o non lo è».

⁴⁰³ MONDIN B., o.c., II, p. 3.

⁴⁰⁴ Ivi.

⁴⁰⁵ LUYTEN N.M., o.c., p. 10.

⁴⁰⁶ Ivi, p. 12.

dell'anima spirituale) coglie in pieno la crisi della soluzione platonica dell'immortalità dell'anima,⁴⁰⁷ la difficoltà di proporre ancora una semplice sussidiarietà del corpo e della materia nei confronti dell'anima e dello spirito: il suo vero obiettivo è perciò quello di salvare nello stesso tempo l'affermazione dell'immortalità dell'anima (che come abbiamo visto è oggetto di un'esplicita dichiarazione conciliare),⁴⁰⁸ senza però rendere inefficace ed anzi portando in piena luce anche nella teologia cattolica l'asserzione dogmatica della «risurrezione dei morti», che sola può garantire da ogni deviazione spiritualistica. La soluzione da lui adottata è in fondo questa: «immortalità dell'anima» e «risurrezione dei morti» non costituiscono delle asserzioni in assoluto contrasto come vorrebbe la teologia protestante, che con slancio «iconoclastico» vuol distruggere ogni simulacro ed ogni presenza residua dell'immortalità dell'anima in teologia per privilegiare in termini assoluti la risurrezione dei morti, ma possono benissimo coesistere ed alludere in fondo alla stessa realtà. Ma procediamo in termini più analitici.

Noi, dunque, sottolinea Rahner, siamo esposti alla morte nella totalità del nostro essere: «Dobbiamo comprendere

⁴⁰⁷ Von Balthasar interpreta in maniera del tutto originale questa «crisi» della classica soluzione platonica del tema dell'immortalità. Normalmente si suole cogliere questa crisi come il passaggio da uno schema dualistico viziato da un eccessivo peso assegnato alla dimensione spirituale, a uno schema di antropologia integrale comprensivo a un tempo delle ragioni dello spirito e di quelle della carne. Per von Balthasar invece non si deve assolutamente concepire la visione greca come «disincarnata» ma più semplicemente come «diversamente incarnata»: «La crisi del platonismo... è una conseguenza della modificazione dell'immagine del mondo. Malgrado tutte le negazioni dei filosofi, il cosmo antico resta (come lo dimostra tutta la storia e tutta la filosofia ellenistica) qualcosa come una "dimora", un corpo (gigantesco) delle anime; né il greco, né l'uomo del medio-evo hanno un pensiero veramente a-cosmico. È innanzi tutto con un sovvertimento nella visuale del mondo che diventano veramente necessarie due cose: da una parte che si metta espressamente in rilievo la relazione con il mondo (totale delle anime trapassate)... e dall'altra parte che si metta anche espressamente in rilievo la loro incorporazione all'umanità gloriosa di Gesù». La citazione in BALTHASAR H.U.VON, o.c., p. 46, n. 12.

⁴⁰⁸ Questa la definizione conciliare: «Noi condanniamo e riproviamo tutti coloro che affermano che l'anima intellettuale è mortale e che è una sola per tutti gli uomini, e che seminano il dubbio intorno alla verità, che l'anima non solo esiste per sé ed è la forma essenziale del corpo umano (come ha già definito il papa Clemente V nel concilio di Vienna), ma è anche immortale...» (concilio lateranense V). La citazione in Denz 738.

anzitutto noi stessi..., prenderci come siamo: figli mortali della terra. Tali siamo veramente. Dopo la testimonianza della nostra esperienza e anche della s. scrittura non abbiamo alcun motivo di essere discordi sulla nostra sorte definitiva e attribuirne all'anima una diversa da quella del corpo». ⁴⁰⁹ Le nostre aspirazioni, la nostra speranza vanno ad una definitività di libertà e di amore che non dovrà privilegiare né l'anima né il corpo, ma «dobbiamo desiderare tutto ciò, se abbiamo compreso il significato di queste parole, in quanto siamo un insieme unitario di corpo e di spirito». ⁴¹⁰

Ma le modalità proprie di una tale «definitività», di una tale esistenza finalmente sottratta al tempo e compiuta per l'eternità, non sono facilmente reperibili o immaginabili anche per il credente che ha pur sempre la certa speranza di pervenire alla perfezione e di penetrare fino in fondo «nell'abisso del mistero di amore, che chiamiamo Dio». ⁴¹¹ Pur rimanendo in noi, esseri unitari e indivisi, un'insopprimibile aspirazione alla vita eterna, sappiamo di non poter «immaginarci» questo stato definitivo e usando le suggestive parole del nostro autore siamo in certo modo «come il bruco che non può concepire la vita di una farfalla». ⁴¹²

Rahner ribadisce più volte che la dottrina dell'immortalità dell'anima non scioglie il dilemma insito in quella domanda fondamentale che investe l'uomo nella sua totalità: «Di fronte alla linea della morte tutte le altre parole ricadono semplicemente indietro nella domanda che è l'uomo... Anche una dottrina dell'immortalità dell'anima, in sé senz'altro valida, indica solo la permanenza del soggetto e della sua domanda illimitata, ma non è in grado di dare una risposta completa a tale domanda che rende problematico tutto il resto». ⁴¹³

⁴⁰⁹ RAHNER K., *Vittoria nascosta*, o.c., p. 196.

⁴¹⁰ Ivi.

⁴¹¹ Ivi, p. 197.

⁴¹² Ivi.

⁴¹³ RAHNER K., *Christologie heute?*, in SZT XII, Einsiedeln 1975 (tr.it. *Cristologia oggi?*, in *Nuovi Saggi*, vol. VI, Roma 1978, p. 447). Cf. anche RAHNER K., *Considerazioni teologiche sul subentrare della morte*, o.c., p. 399: «Oggetto della domanda è la morte dell'uomo, che non è solo una vita materiale-biologica, ma anche autocoscienza, persona, libertà, responsabilità, amore, fedeltà, è uomo consapevole che il proprio esistere è nelle mani della sua autocoscienza e della sua

Se poi la dottrina dell'immortalità dell'anima viene abbracciata unilateralmente si va incontro a delle difficoltà insuperabili. È il problema ormai consueto nella tematizzazione teologica contemporanea della possibilità o meno di concepire un'anima immortale, in quanto anima «sciolta» o «separata» dal corpo.

Ma tale idea di un'«anima separata» «proprio in base al presupposto della dottrina definita sull'anima "forma corporis" e sull'unità realmente sostanziale tra anima e corpo,⁴¹⁴ porta ad aporie che sembrano insolubili». ⁴¹⁵ Come già ricordavamo in precedenza (nel paragrafo sulla pancosmicità dell'anima) la dottrina del riferimento sostanziale (inerente cioè alla sua natura ed essenza) dell'anima al corpo, se presa sul serio negherebbe «a priori» la possibilità dell'esistenza di un'«anima separata». Se fa parte strutturalmente della natura dell'anima l'informare un corpo, con la separazione dal corpo verrebbe meno l'anima stessa. L'ipotesi della pancosmicità tentava già di sciogliere questa aporia, ma tutto si rivelerebbe più semplice se «questo permanente essere-riferito dell'anima spirituale alla materia lo si concepisce in termini scolastici come il permanente essere-informato del corpo glorificato da parte dell'anima spirituale giunta a compimento». ⁴¹⁶

In termini più immediati, Rahner tenderebbe a far coincidere risurrezione della carne e immortalità dell'anima. L'una dovrebbe illuminare l'altra. L'immortalità dell'anima ci dice che il nostro essere ha un destino ulteriore che non si esaurisce nella vicenda biologica, la risurrezione della carne che tale destino ulteriore investe la totalità dell'uomo, compreso il suo corpo e la sua dimensione materiale ovvia-

libertà. Qual è la pienezza e la realizzazione di questa storia? Non si dà risposta al quesito constatando da un lato la fine biologica e dall'altra facilitandosi la soluzione del problema col ricorrere ottimisticamente al modello delle due parti da sempre tra di loro indipendenti e solo casualmente legate, dicendo insomma che dopo la morte biologica l'«anima immortale» in fondo continua ad esistere».

⁴¹⁴ Secondo la definizione del concilio di Vienne del 1312.

⁴¹⁵ RAHNER K., *Über den «Zwischenzustand»*, in SZT XII, Einsiedeln 1975 (tr.it. *A proposito dello «stato intermedio»*, in *Nuovi Saggi*, vol. VI, Roma 1978, p. 564).

⁴¹⁶ Ivi, pp. 564-565.

mente trasfigurati. Perché quindi non abbandonare la tradizionale tesi teologica di uno «stato intermedio» tra il pervenire dell'anima immortale dinnanzi al giudizio di Dio e il successivo recupero del corpo nella risurrezione dei morti? Rahner è nella sostanza su questa posizione anche se la enuncia con circospezione e prudenza.⁴¹⁷

Un tempo poteva offrire dei problemi il fatto di come si potesse concepire una continuità tra quel corpo che è orribilmente deturpato nella tomba e il corpo glorificato, ma oggi soggiunge Rahner «tale specie di identità non si ritrova neppure durante la vita terrena a motivo del metabolismo radicale»⁴¹⁸ e comunque il pensiero contemporaneo non vede alcun giovamento, per rintracciare l'identità tra corpo terreno e corpo glorioso, nel fatto «che qualcuna di tali parti materiali, che prima era appartenuta al corpo terreno, venga pensata come presente nel corpo della risurrezione».⁴¹⁹

Per noi, conclude Rahner «l'identità è data, adesso e in futuro, dall'identità del soggetto spirituale della libertà che si chiama «anima». Perciò neppure l'esperienza empirica del cadavere nel sepolcro può più costituire un argomento per dire che la «risurrezione» non ha ancora avuto luogo».⁴²⁰

Perché quindi, non potremmo collocare la risurrezione dell'uomo nella sua integralità «nel momento in cui la storia della libertà dell'uomo giunge al suo compimento, cioè alla sua morte?».⁴²¹ È un passaggio estremamente importante questo di Rahner, che mostra da una parte l'estrema

⁴¹⁷ Ivi, p. 567: «In tal modo l'idea dello stato intermedio torna a far parte di quelle questioni con cui un'antropologia filosofica oggi deve fare i conti... Il dogma della risurrezione del corpo — qualora non venga frainteso in senso mitologico — può senz'altro essere conosciuto non solo attraverso la rivelazione. Perciò possiamo dire che una moderna antropologia metafisica, data la sua concezione dell'unità dell'uomo, non può affatto ritenere possibile — o solo con estrema difficoltà può ritenere possibile — uno stato intermedio o un modo di esistenza semplicemente immateriale del soggetto spirituale. Ciò non intacca direttamente il senso della dottrina scolastica tradizionale sull'«anima» quale «forma in se subsistens», che quindi poi può esistere anche come «separata»; tale dottrina cioè può rimanere giusta e dotata di senso, ma alla condizione che essa non intenda dire più di questo: con la sua morte l'uomo non scompare bensì raggiunge il suo compimento».

⁴¹⁸ Ivi, p. 565.

⁴¹⁹ Ivi.

⁴²⁰ Ivi.

⁴²¹ Ivi.

coerenza della sua visione antropologica che partendo dalla morte illumina secondo la stessa prospettiva tutti i dogmi escatologici del cattolicesimo e dall'altra introduce ipotesi teologiche nuove — e talora anche ardite — senza abbandonare nulla, ma inserendo ogni dogma in una logica comprensiva e sintetica. Così la difesa del dogma dell'immortalità dell'anima, implica paradossalmente l'inserzione della risurrezione della carne immediatamente dopo la morte, superando una visione tradizionale che li vedeva distinti. L'unica distinzione che Rahner in fondo accetta ancora è quella tra la risurrezione individuale e la finale trasformazione cosmica in cui ogni uomo, ogni generazione del passato e del futuro, il cielo e la terra appariranno dinnanzi al giudizio di Dio.

Ma cerchiamo di motivare ulteriormente questa coincidenza inevitabile che Rahner propone, tra risurrezione della carne ed immortalità dell'anima.

La radice vera di essa è nell'unità inseparabile dell'uomo, che costituisce un postulato fondamentale della antropologia teologica del teologo tedesco. «Stando alla dottrina della chiesa — afferma recisamente Rahner — dobbiamo pure affermare... che una diastasi esistente tra corpo e anima è addirittura *impossibile*... In altri termini: l'unità dell'uomo è stata stabilita da Dio creatore in maniera così originaria che l'uomo sa di essere l'unità di cose diverse, ma nell'attuazione esistente della sua esistenza egli non può mai, per così dire, tornare dietro tale unità in modo da poter quasi pendere puramente dalla parte dello spirito o puramente dalla parte del corpo».⁴²²

Teologia e filosofia cristiana conoscono l'«uni-totalità» dell'uomo. Certo l'uomo è composto di anima e di corpo. Però l'uomo che sempre incontriamo nella nostra immediata esperienza è «originariamente uno, in una unità che non è solo il risultato susseguente di un'unione fortuita. Ciò che noi sperimentiamo come anima è anzitutto una totalità unitaria

⁴²² RAHNER K., *Der Leib in der Heilsordnung*, in SZT XII, Einsiedeln 1975 (tr.it. *Il corpo nell'ordine della salvezza*, in *Nuovi Saggi*, vol. VI, Roma 1978, p. 513).

interna; quello che denominiamo nostro corpo è la stessa totalità e unità vista dall'esterno».⁴²³

Le conseguenze di una tale concezione sono evidenti: vengono a cadere ogni forma di platonismo esasperato o di materialismo rozzo a favore di un'antropologia integrale. I due eccessi che una visione corretta dell'uomo deve assolutamente evitare sono per l'appunto uno «spiritualismo astratto» o un «materialismo» riduttivo. In virtù di una tale unità originaria dell'uomo l'antropologia cristiana ritiene, secondo Rahner, che «il corpo non è né il carcere dell'anima né il suo semplice vaso, ma un costitutivo intimo dell'uomo unitario.

Parimenti l'anima non è qualcosa che regge il corpo come un macchinista la macchina, ma un intimo costitutivo dell'uomo unitario, che, si potrebbe dire così, diventa se stesso solo quando s'incarna, ha il corpo e lo costituisce attuazione della propria realtà psichica. Il corpo non è qualcosa di aggiunto, è nella sua concretezza ciò che dalla originaria vitalità dell'anima è posto nello spazio e nel tempo presenti, è in qualche modo ciò che dell'anima, per usare una immagine plastica, si condensa da se stesso nel tempo e nello spazio preesistenti come suo stato di aggregato».⁴²⁴

Le conseguenze escatologiche di una tale verità esistenziale sono chiare: se non vogliamo ammettere un diaframma assoluto tra l'uomo peregrinante e l'uomo salvato e definitivamente compiuto, non possiamo più immaginare per il secondo una vita eterea di «anima separata»: la sua realtà purificata e redenta toccherà tutto il suo essere; l'immortalità

⁴²³ RAHNER K., *Bewährung in der Zeit der Krankheit*, in SZT VII, Einsiedeln 1966 (tr.it. *L'infermità tempo di prova*, in *Nuovi Saggi*, vol. II, Roma 1968). Secondo Rahner una tale coscienza della strutturale unità dell'uomo compare particolarmente nella filosofia moderna. Cf. RAHNER K., *A proposito dello «stato intermedio»*, in *Nuovi Saggi*, vol. VI, p. 566: «Ciò... significa che per la filosofia moderna l'uomo sotto il profilo empirico e sotto il profilo ontologico, è uno in prima e ultima istanza. Essa può concepire un pluralismo sostanziale in lui solo come molteplicità di momenti metafisici, cioè di «principia entis» ontologici, ma non come una basilare molteplicità di realtà sostanziali pensate per se stesse. In ogni caso la filosofia contemporanea conosce la vita spirituale dell'uomo solo come nel contempo materiale; essa non se la immagina né può capirla diversamente. Perfino l'atto più spirituale dell'uomo concretamente possiede anche un momento materiale. Sul piano astratto lo si può pur pensare come del tutto spirituale, ma in tal caso si è fatto proprio un'astrazione».

⁴²⁴ Ivi, p. 338

dell'anima va integrata e compresa con la risurrezione della carne.

In altri termini la salvezza è per tutto l'uomo. È l'uomo «uno e totale» ad essere «strappato dal tempo empirico»⁴²⁵ attraverso la sua morte. Del resto a comprendere ciò ci aiuta anche una corretta interpretazione dell'affermazione del Credo che annunzia la «risurrezione della carne». «Carne» è un termine biblicamente pregnante, che non significa semplicemente corpo, ma al contrario l'uomo nella sua integrità e compiutezza. Un tale annuncio escatologico allude al destino dell'uomo, non al destino del corpo: «Per poter capire e interpretare nel senso giusto le affermazioni della Scrittura, dobbiamo riflettere che nella Scrittura la «risurrezione della carne» non sta ad indicare il destino finale del corpo in quanto tale. L'espressione indica sempre il destino dell'uomo uno e integrale, che in quanto tale è «carne»».⁴²⁶

Quali sono allora le conclusioni da trarre? La posizione di Rahner non giunge a ripudiare la concezione tradizionale dell'immortalità dell'anima, anche se come commenta Ruiz de La Peña⁴²⁷ la «risurrezione della carne» è vista come antropologicamente più esauriente e più comprensibile per il pensiero contemporaneo. Immortalità dell'anima o risurrezione della carne non possono in ultima analisi che riportare alla stessa realtà: la definitività compiuta dell'uomo dinnanzi a Dio: «Sia nella dottrina della «immortalità dell'anima» che

⁴²⁵ RAHNER K., *A proposito dello «stato intermedio»*, o.c., p. 563.

⁴²⁶ Ivi, p. 560. Cf. anche RAHNER K., *La risurrezione della carne*, o.c., p. 456: «Qual è allora il senso esatto o il minimo oggettivo di verità che noi cristiani affermiamo, confessando la «risurrezione della carne»? *Carne* sta ad indicare tutto intero l'uomo nella sua realtà corporale. Di conseguenza «risurrezione» significa la definitività della perfezione raggiunta da tutto l'uomo davanti a Dio, il quale gli concede la vita eterna».

⁴²⁷ RUIZ DE LA PEÑA J.L., o.c., p. 240: «Rahner indica... el hecho de que en la Escritura se promete la inmortalidad al hombre entero; para la antropología bíblica el hombre es hasta tal punto unidad que la promesa de vida no puede limitarse a una relación entre Dios y el alma inmortal. La adquisición de esa vida es designada como «resurrección de la carne» (significando «carne» a todo el hombre), no como «inmortalidad del alma». Cf. anche RAHNER K., *L'unità vigente tra spirito e materia*, o.c., p. 268: ciò a cui l'uomo anela «non è una liberazione dello spirito verso una forma di esistenza sottratta alla materia, ma la «risurrezione della carne», un compimento esistenziale, quindi, nel quale, anche se in maniera che sfugge all'immaginazione, l'uomo unico e completo, fatto di spirito e materia, giunge al suo perfezionamento».

in quella della «risurrezione della carne» è perciò inteso sempre l'unico uomo nella sua integrità. Ciò non significa negare o mettere in dubbio che nello stato definitivo dell'uomo esiste una intima differenziazione che corrisponde alla legittima distinzione nella sua costituzione fra «corpo» e «anima». Però se la «risurrezione della carne» secondo la fede cattolica intende lo stato di salvezza definitivo dell'uomo nel suo insieme, allora anche la dottrina dell'immortalità dell'anima, come asserzione di fede e non puramente filosofica, ha per effetto quella vita, quell'«anima» che per es. Gesù morente affida nelle mani del Padre. Anche in essa si pensa quindi a tutto l'uomo, in tutta la sua realtà così come dipende dall'azione di Dio, e in questa realtà si pensa poi a quello che il filosofo chiama anima distinta dal corpo e il cui destino può seguire al di là della morte». ⁴²⁸

Le due asserzioni dogmatiche possono quindi in ultima analisi essere ricondotte a «moduli di rappresentazione diversi», ⁴²⁹ a una diversità di immagine, non di realtà. Il compimento della vita per l'uomo, l'avvento dell'eternità può assumere per Rahner due nomi diversi: lo possiamo chiamare «sopravvivenza dell'anima immortale», per dire che l'uomo e la sua storia, sin dall'inizio e ancora di più alla fine, sono ben più che un semplice episodio biologico calato nello spazio e nel tempo e perdentesi, alle origini e al termine, nell'anonimità della mera realtà fisica». ⁴³⁰

Possiamo anche definire l'avvento della pienezza dell'esistenza umana dinanzi a Dio come «risurrezione della carne», per dire che «dinanzi a Dio giunge l'uomo nella sua

⁴²⁸ RAHNER K., *La vita dei morti*, o.c., p. 451.

⁴²⁹ Cf. RAHNER K., *Su una teologia della morte*, o.c., p. 250: «Espressioni come "l'anima continua a vivere dopo la morte", "dopo la sua separazione dal corpo" e quelle che parlano della "risurrezione del corpo" per noi... non indicano necessariamente realtà diverse, ma sono soltanto modelli di rappresentazione diversi per indicare la medesima cosa, e cioè la definitività della storia dell'uomo liberamente portata a termine; per conseguenza... non è necessario né vantaggioso introdurre un dicotomismo tra corpo e anima, come premessa necessaria della convinzione cristiana insita in queste affermazioni; né è incondizionatamente obbligatorio frapporre un intermezzo temporale tra la morte dell'uomo e quello che propriamente intendiamo, quando parliamo della "risurrezione della carne"».

⁴³⁰ RAHNER K., *Considerazioni teologiche sul subentrare della morte*, o.c., pp. 401-402.

unità e totalità, senza però che questo significhi che la corporeità del suo perfezionamento davanti a Dio comporti un ritorno in un bios spazio-temporale reimmerso nel divenire continuo e senza fine». ⁴³¹ Questa o altre formulazioni dicono sempre la stessa e identica realtà: la morte conduce l'uomo davanti al Dio che non lascia cadere nulla della storia compiuta dall'uomo e pervenuta alla sua definitività.

L'originalità di Rahner è che diversamente dalla tradizionale posizione cattolica (esposta sopra con Mondin) non si limita a riproporre l'immortalità dell'anima, difendendola dalla polemica protestante. Rahner cerca di accogliere le ragioni che la teologia evangelica espone e si pone in un'ottica comprensiva di entrambi i dogmi citati, rigettando così l'alternativa secca tra l'uno e l'altro. ⁴³²

La sua ermeneutica teologica raggiunge così gli obiettivi che si era proposta: tener fede nello stesso tempo al concilio lateranense V e all'antropologia teologica sviluppata secondo la sensibilità del nostro tempo e può così raccogliere la sfida della teologia di Barth e di Cullmann, senza rinunciare alle posizioni cattoliche.

Da ultimo, non meno importante, si sarà realizzato un dialogo proficuo con la filosofia moderna poiché «quel che tradizionalmente distinguiamo e chiamiamo immortalità dell'anima da un lato e risurrezione del corpo dall'altro, in una

⁴³¹ RAHNER K., *Considerazioni teologiche sul subentrare della morte*, o.c., p. 402.

⁴³² Questa convergenza non è invece ritenuta possibile dal Menoud, che ritiene piuttosto che le due affermazioni dell'immortalità dell'anima e della risurrezione dei morti si muovano su piani totalmente diversi. Cf. MENOUD P.H., *Dopo la morte: immortalità o risurrezione?*, Torino 1970, pp. 8-9: «L'idea dell'immortalità dell'anima e la fede nella risurrezione dei morti non sono quindi due affermazioni più o meno equivalenti, nel senso che la prima sarebbe, in un certo modo, un'espressione più "spirituale" della seconda. Sono invece, al contrario, due concezioni poste su piani assolutamente diversi e tra le quali occorre operare una scelta». Infatti, secondo Menoud, l'immortalità dell'anima e la conseguente escatologia idealistica, che pone la salvezza nella liberazione dalla corporeità, costituisce la «speranza greca». La «risurrezione della carne» invece determina un'escatologia materialista, che «annuncia l'eternità della corporalità. Questa è la speranza ebraica» (pp. 9-10). La speranza autenticamente cristiana crede invece nella «risurrezione della persona» e determina un'«escatologia realista, che proclama la redenzione della stessa corporeità» (p. 10). Come però abbiamo visto, Rahner ha già chiarito che il significato biblico di «carne» è l'uomo nella sua integralità e non la mera corporeità come intende Menoud.

filosofia moderna può essere colto solo *in maniera unitaria*».⁴³³

In particolare, un tale dialogo potrà essere realizzato col marxismo, che ha accusato da sempre la teologia di trasformarsi in ideologia, portando i credenti a pensare a un aldilà spiritualisticamente inteso.⁴³⁴ In una visione escatologica, liberata da presupposti spiritualistici, come è quella di Rahner, una tale accusa non è più sostenibile e un dialogo è possibile: «Colui che deprezza la terra e pone lontano da questo nostro mondo, spiritualisticamente, esistenzialisticamente, come sempre, definitivamente, l'uomo pieno e perfetto confinandolo nella beatitudine del (supposto) puro spirito, mutila e tradisce la vera realtà dell'uomo, del figlio della terra. Chi fa svanire l'uomo stritolato tra il mostruoso ingranaggio della natura, non sa cosa è spirito e cosa è persona; non sa quanto spirito e persona, nonostante tutta l'apparente impotenza, siano più reali di tutta la materia e di tutta l'energia di cui ci parla la fisica».⁴³⁵

Et... Et...: l'uno e l'altro. Tutto nell'uomo può venire a compimento, tutto ha un senso, perché l'unico Dio ha creato e spirito e materia perché con un'azione comune raggiungeranno un fine comune. Il cristiano è infatti «l'uomo della soluzione totale. Essa è la più difficile, la più complessa. Solo dalla parola di Dio egli attinge la fede in questa soluzione...

La parola di Dio testimonia la risurrezione della carne, poiché la Parola stessa s'è fatta carne, non assumendo ciò che non aveva essenza, ma ciò ch'era creato... Ciò che fu così creato da Dio, accolto in Cristo e trasfigurato attraverso la sua morte e la sua risurrezione, è destinato anche in noi a una definitività, a un perfetto compimento».⁴³⁶

⁴³³ RAHNER K., *A proposito dello «stato intermedio»*, o.c., pp. 566-567.

⁴³⁴ Tale tema è sviluppato particolarmente da Rahner nel saggio RHANER K., *Problematica teologica della «nuova terra»*, o.c., specialm. p. 662: «Siamo o non siamo noi coloro che compiono ciò che è destinato a rimanere per sempre, quando con giustizia, amore e obbedienza continuiamo e portiamo la creazione di Dio a compimento? Lo siamo solo perché una eticità, in fondo meta-empirica della storia (l'anima), costituisce l'elemento imperituro della sostanza umana e della materia creata da Dio o perché anche la storia materiale e corporea entrerà nella definitività divina, sia pure dopo esser passata attraverso la morte e dopo aver subito una trasformazione radicale».

⁴³⁵ RAHNER K., *La risurrezione della carne*, o.c., p. 465.

⁴³⁶ Ivi.

12. Conclusione

Abbiamo parlato molto della morte e tuttavia abbiamo potuto dir poco di essa: suggestioni, sguardi illuminanti, ma tutto rimane nella cappa di un mistero buio e profondo, per cui ogni nostra speranza di dissolverlo svanisce.

Chi del resto può dire molto dei misteri dell'esistenza umana, «se per di più fanno parte dei misteri di Dio stesso?». ⁴³⁷

E tuttavia dobbiamo pensare alla morte. La vita è in sé semplice ed essenziale: «Ci troviamo tutti nel carcere della nostra esistenza come condannati a morte e aspettiamo che venga il nostro turno». ⁴³⁸ Fino a quel momento si può giocare a carte, trovare aspetti gioiosi e positivi nel «pasto da condannati a morte», ⁴³⁹ dimenticando così che la porta del carcere ben presto sarà riaperta e anche noi dovremo partire per l'ultimo viaggio. No, se siamo uomini, *non* possiamo e non dobbiamo dimenticarlo! All'animale sì la morte rimane nella sostanza nascosta, o al massimo appare indistinta in un vago senso di paura; noi invece sappiamo che esiste e non dovremmo rimuoverne il pensiero.

Anche Rahner, come già Heidegger, distingue tra la paura, che è sempre di fronte a un pericolo ben determinato, ben definito e l'«angoscia» che scopriamo nelle radici profonde del nostro essere. L'«angoscia» non ha un oggetto determinato, non è mai superabile (come la paura, una volta passato lo spavento), ma ci rivela la precarietà profonda ed ineliminabile della nostra esistenza, in altri termini ci rivela la nostra morte.

Dobbiamo quindi, se vogliamo vivere autenticamente, avere sempre davanti agli occhi la morte, sapere che siamo

⁴³⁷ RAHNER K., T.M., p. 73. Cf. anche RAHNER K., *Considerazioni teologiche sul subentrare della morte*, o.c., p. 401: «Il messaggio del cristianesimo non offre una "spiegazione" razionalistica della morte. I suoi enunciati sulla morte possono venire correttamente compresi solo nel contesto delle affermazioni della fede su Dio. Tali affermazioni si muovono sull'orlo della inesprimibilità che ha per oggetto il mistero ineffabile, che chiamiamo Dio, mai comprensibile, mai fattore fisso nel calcolo della nostra vita, ma momento che mette sempre tutto in forse e al tempo stesso a tutti e a tutto si promette come Dio della pienezza misericordiosa e divinizzante».

⁴³⁸ RAHNER K., *Lo scandalo della morte*, o.c., p. 178.

⁴³⁹ Ivi.

inesorabilmente spinti verso la sua solitudine, quella solitudine radicale ove nessuno potrà accompagnarci, dove non ci sarà il calore della condivisione (ognuno è solo a vivere la propria morte; anche se qualcuno ci amasse più di se stesso, anche se preferisse la propria morte alla nostra, mai potrà sostituirci in questo momento estremo).

Siamo inevitabilmente condotti a quella morte che costituirà un profondo silenzio, cesserà il «chiasso delle chiacchiere»...⁴⁴⁰

Con noi porteremo solo quello che è nella verità (spesso nascosta agli altri) di noi stessi, avremo solo il nostro cuore pieno di amore e pieno di malizia, prima attentamente dissimulata: in questa desolata solitudine non prenderemo con noi nient'altro che quello che realmente siamo, al di là di ogni ingingimento.

Ma l'uomo deve pensare alla morte non solo perché la sua vita è «una vita per la morte»,⁴⁴¹ ma più ancora perché la morte stessa è un mistero di Cristo. Da quando Cristo è morto per salvare il mondo, da quando la vita di Dio e la gloria del Padre si è manifestata proprio nell'impotenza della morte, nel mondo non «esiste più un avvenimento maggiormente decisivo di questa morte». ⁴⁴² Al confronto ogni altro avvenimento del mondo è transitorio e insignificante.

Esiste perciò per il credente una possibilità eccezionale: realizzando l'invito e la grazia di morire con Cristo, quell'evento banale e quotidiano che chiamiamo morte e a cui tutti siamo votati, «è assunto nei misteri di Dio». ⁴⁴³ Il «cristianesimo è forse in grado di avvicinarsi esistenzialmente al mistero della morte se si considera direttamente la morte di Cristo

⁴⁴⁰ Ivi.

⁴⁴¹ Ivi, p. 73. L'espressione è evidentemente analoga al celeberrimo «sein-zum-Tode» di M. Heidegger.

⁴⁴² RAHNER K., T.M., p. 63. Cf. anche RAHNER K., *Problemi della cristologia d'oggi*, o.c., p. 52: «Quanti "si sono addormentati piamente nel Signore" pensando che questa morte comune ed universale deve avere un senso, perché lui, l'Unico, l'Eccezionale per la sua importanza, l'assolutamente Indiscutibile, la misura senza misura,... è morto! "Ha sofferto uno della ss. Trinità", "Unus de Trinitate passus est", dicevano i monaci sciti nella rozzezza della loro fede, che prendeva egualmente sul serio la morte del Cristo e la sua misteriosa Divinità».

⁴⁴³ RAHNER K., *La morte cristiana*, o.c., p. 355.

quale è descritta dai vangeli»: ⁴⁴⁴ guardiamo perciò al Cristo crocifisso, «udiamo» non solo nel loro significato immediato, ma nella loro profondità misteriosa le sue ultime, decisive parole, che esprimono il «sommo e l'infimo» ⁴⁴⁵ della sua morte: «Dio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?», e «Padre mio, nelle tue mani affido il mio spirito». Sono due frasi che rivelano in quella stessa morte l'immensa angoscia umana da una parte e l'immensa fiducia in Dio dall'altra. Il cristianesimo non potrà mai edulcorare la morte, addolcirla, neutralizzarla se persino il Figlio dell'uomo ha gridato con angoscia la sua solitudine e il suo abbandono.

A noi non resta che ripetere quelle frasi nel nostro morire, assumerle nella loro pregnanza simbolica: se infatti comprendiamo la morte come l'abbandono al Dio eterno, nelle cui mani cadiamo, «abbiamo compreso e superato la morte». ⁴⁴⁶

Accanto al crocifisso, alla sua destra e alla sua sinistra (così sottolinea padre Rahner per aiutare il credente a comprendere il significato della morte del Cristo) muoiono altri due individui. È questa una terrificante rappresentazione simbolica, un «simbolismo scuotente»: ⁴⁴⁷ la morte del Figlio di Dio è associata «plasticamente» alla nostra... Erano due uomini che bestemiavano, che maledicevano la loro morte, perché non la comprendevano. «E chi la può comprendere?». ⁴⁴⁸

Uno dei due, però, guardò alla morte di Cristo e quello sguardo gli bastò per comprendere anche la sua propria morte. Infatti la comprese (e la comprese rettamente), quando disse al Cristo morente: «Ricordati di me quando sarai nel tuo regno!».

Questo fu per lui, come è anche per noi, l'unico modo per trovare una luce nel buio fitto della morte: accettarla come luogo della propria salvezza. A quel morente, infatti, il Figlio dell'uomo, che aveva condiviso la nostra sorte mortale e

⁴⁴⁴ ORMEA F., *Superamento della morte. Contributo al dialogo fra credenti e non credenti*, Torino 1970, p. 405.

⁴⁴⁵ RAHNER K., T.M., p. 73.

⁴⁴⁶ RAHNER K., *La morte cristiana*, o.c., p. 355.

⁴⁴⁷ Ivi, pp. 355-356.

⁴⁴⁸ RAHNER K., T.M., p. 73.

aperto così agli uomini le porte della vita, rispose sommerso nell'angoscia e tuttavia illuminato dal totale abbandono al Padre: «Oggi, tu sarai con me in paradiso».

Questa risposta di amore viene offerta anche a noi ed è la risposta di un amore che è vita vera, che vince la morte ed è rivelato a chi crede. Se l'ascoltiamo con umile fiducia abbiamo risolto l'enigma della nostra vita.

Affinché questo messaggio di beatitudine della nostra morte non ne dissolva il carattere tragico, la sua radicale serietà, all'altro ladrone Gesù non disse assolutamente nulla. Questo «silenzio» di un Dio così vicino, così prossimo alla morte dell'uomo ci dice in tutta chiarezza che il rifiuto, la chiusura della morte può essere l'inizio dell'eterno rifiuto di Dio, della solitudine eterna, che mai più verrà tolta da quegli occhi sbarrati che nella morte cercano ansiosi uno spiraglio.

«Il mistero della morte rimane quindi totale, il mistero rimane tale, solo la fede può svelarlo».⁴⁴⁹

In questo «timore e tremore» dobbiamo ascoltare il lieto annuncio, la felice notizia che la morte può essere vita, avvento del Signore, vita che non conosce tramonto, sebbene venga a noi nella tragedia della morte. «Questa realtà è ancora nascosta nel freddo annientamento che sperimentiamo nella morte. Però la morte del venerdì santo, la morte, che genera in Dio uno stato di vita e di validità eterna, è quanto la nostra fede ci insegna su di essa».⁴⁵⁰

* * *

Abbiamo così concluso l'esposizione del pensiero teologico di Karl Rahner sulla morte. La sua appare una proposta del tutto originale nella teologia contemporanea. Anzitutto nei riferimenti e nel sostrato culturale. Certo Rahner, come ogni teologo cattolico, si attiene al dogma e alle tradizionali chiavi interpretative di esso fornite dal tomismo.

In questo senso potremmo dire che la sua è una teologia «tradizionale».

⁴⁴⁹ ORMEA F., o.c., pp. 405-406.

⁴⁵⁰ RAHNER K., *La morte cristiana*, o.c., p. 356.

Ma se guardiamo con attenzione, l'intera opera di Rahner (e anzi i postulati più significativi e rilevanti) è determinata da una costante, sottesa attenzione, al pensiero contemporaneo, in particolare a quello di ispirazione esistenzialista. Gli stessi moduli espressivi del teologo tedesco alternano nel suo linguaggio le formule «scolastiche» alle dizioni più suggestive e incisive della filosofia contemporanea. È quella di Rahner una teologia, per questo secondo aspetto, radicalmente «contemporanea» e attuale.

Dire che quest'opera di convergente messa in atto di moduli culturali diversi sia perfettamente riuscita sarebbe a mio parere avventato, ma certo il tentativo è interessante e apre nuovi sbocchi alla teologia cattolica.

Per quanto riguarda in modo particolare la teologia della morte di Rahner, che mi sono sforzato di riportare compiutamente, cercando di attingere non solo all'opera principale di Rahner sull'argomento, ma anche a tutti gli altri saggi del teologo tedesco ove erano contenute ulteriori digressioni su questo tema o significativi accenni, si è confermata, mi pare in maniera evidente, come un tema centrale nell'opera complessiva del nostro autore.

Il lavoro d'incastro che ho cercato di proporre, offrendo molte note comparative di testi anteriori e successivi al fondamentale *Zur Theologie des Todes*, mi sembra confermi che nella sostanza il pensiero di Rahner sulla morte rimane immutato e gode semmai di sviluppi e arricchimenti, mai di sostanziali correzioni di rotta.

Solo la tesi della pancosmicità dell'anima subisce (come vedremo più avanti) un certo appannamento nell'ultimo Rahner: non viene cioè affermata più con lo stesso entusiasmo, anche se rimane intatta l'esigenza che le era sottesa, quella di superare il rischio di un dualismo platoneggiante.

Se dovessimo indicare in questo lavoro sostanzialmente unitario le acquisizioni, a nostro avviso, più significative, ne indicheremo due: la realtà dialettica della morte e la sua natura «velata».

La morte è *dialettica* perché mentre tronca con violenza l'essenziale rapporto spirito-materia costituisce altresì la condizione e il presupposto di un'apertura al mondo non più condizionata dalla particolare forma materiale corporea; perché la morte non è solo passione senza prospettive, ma

libera azione, assunzione della morte come progetto in cui determinare le prospettive del nostro essere; perché nella morte il tempo perviene alla fine, ma matura dalla stessa realtà del tempo l'eternità e ancora perché la «fine», il termine drastico di un processo quale la vita è in se stessa, conduce nello stesso tempo a quel «compimento» che la libertà stessa richiede.

La morte è «*velata*», perché noi non possiamo decifrare il suo mistero, non sappiamo se la fine che la morte in sé include sarà una fine assoluta e nullificante o se il compimento che nella morte si dà sia la conservazione di ciò che nella libera vicenda della nostra storia si è realizzato per l'eternità.

In questa realtà indiscutibilmente velata della morte, ognuno potrà scegliere se fare della morte l'estremo atto di una fiducia incondizionata nel Dio incomprendibile (sull'esempio di Cristo) oppure la chiusura definitiva in questo mondo, in questa vita senza sbocchi e prospettive, in questa precarietà, optando per un atto di estrema disperazione, di radicale incredulità in un futuro assoluto e decisivo che sarebbe Dio stesso.

IV BILANCIO CRITICO

La teologia della morte elaborata da Karl Rahner ci ha permesso di vedere all'opera in maniera chiara ed esplicita i due postulati che precedentemente avevamo indicati come propri dell'intera teologia del nostro autore: l'orientamento antropologico e la metodologia trascendentale. Un esempio emblematico è nella nuova interpretazione che Rahner ci offre della morte di Cristo. Essa infatti è strettamente legata non più solo alla realtà salvifica che vi si attua e porta a compimento, ma in maniera precisa a un'antropologia trascendentale che indaga preventivamente nell'uomo cosa significhi la morte e ne applica successivamente i risultati alla morte stessa del Signore.

Ma ciò si potrebbe ripetere per ogni asserto dogmatico sulla morte: lo sforzo di Rahner è sempre e costantemente quello di porre in relazione il dato rivelato con l'autocomprensione dell'uomo precedentemente raggiunta. Sulla base di questa nuova ermeneutica teologica a carattere trascendentale molte affermazioni del dogma acquistano una luce completamente nuova: così la discesa agli inferi del Cristo, la morte come fine dello *status viatoris*, la morte come separazione dell'anima dal corpo, tutto il complesso rapporto tra morte e peccato.

Ma al di là di questa prima considerazione, di carattere generale, dobbiamo ora vedere come il lavoro di Rahner, in particolare le sue tesi sulla morte, sia stato accolto nella teologia contemporanea.

Basta dare uno sguardo alle diverse recensioni¹ che l'opera di Rahner sulla morte ha avuto per rendersi conto di due dati essenziali: essa ha costituito veramente un impulso particolare in una zona, invero piuttosto «stagnante» della teologia; in secondo luogo, pur non mancando critici nei confronti di aspetti parziali o dell'intera costruzione del teologo tedesco, l'opera è stata salutata con un generale consenso e favore.

Tutti questi recensori dell'opera di Rahner non mancano però di porre in rilievo la difficoltà e del linguaggio e dell'articolazione concettuale che non sempre raggiunge un'apprezzabile trasparenza. Semmelroth afferma che non è sempre facile adeguarsi ai pensieri di Rahner, in maniera tale che essi diano i frutti immediati che realmente contengono. Dove però ciò accade, lo sforzo teologico vive una straordinaria vivacità.² K. Delahaye, a sua volta, sostiene che il lavoro di Rahner non è facile nell'articolazione e nell'espressione del pensiero,³ anche se risulterà particolarmente prezioso per la cerchia dei teologi di professione, poiché esso contrasta l'ovvietà e la conseguente compattezza delle tradizionali tesi dottrinali, con la sua rinnovata messa in discussione, e dà luogo a una riflessione dogmatica completamente nuova.⁴

Anche Baumgartner si rammarica che Rahner non abbia potuto e saputo esprimersi con tutta la chiarezza auspicabile.⁵

¹ Cf. MARRANZINI A., in *CivCatt* 2776 (1966), p. 356; BAUMGARTNER C., in «Bulletin de théologie dogmatique», RSR 1958, p. 561; DELAHAYE K., *Zum Glaubensverständnis, des Todes*, in «Wissenschaft und Weisheit», 1958, p. 225; SEMMELROTH O., in «Scholastik» 1959, p. 585; GEFFRÉ C.J., *La mort comme nécessité et comme liberté*, VSp I (1963), pp. 264-280.

² Cf. SEMMELROTH O., a.c., p. 586: «Es ist gewiss nicht immer leicht, sich die Gedanken Rahners gleich so anzueignen, dass sie im eigenen Nachvollzug die ihnen innewohnende Fruchtbarkeit auswirken. Wo es aber geschieht, erlebt das theologische Bemühen eine ausserordentliche Verlebendigung».

³ Cf. DELAHAYE K., a.c., p. 226: «Die... Arbeit ist in Sprache und Gedankenführung nicht leicht».

⁴ Cf. ivi: «Sie ist wohl... für den Kreis der theologisch Geübten gedacht, für diese aber ungemein wertvoll, weil sie die Selbstverständlichkeit und daher die Geschlossenheit herkömmlicher Lehrsätze durch ihre erneute In-Frage-Stellung öffnet und ein gläubiges Denken allererst wieder neu in Gang bringt».

⁵ BAUMGARTNER C., a.c., p. 562: «Il est seulement dommage que l'auteur n'ait pas toujours réussi à s'exprimer..., avec toute la clarté désirable».

Queste critiche rivolte alla problematica intelligibilità che talvolta il pensiero di Rahner assume nella sua opera sulla morte sono a mio avviso da sottoscrivere anche se bisogna offrire una precisazione essenziale.

Il linguaggio e il pensiero del teologo tedesco sottintendono nello stesso tempo due tradizioni teoretiche e linguistiche diverse: quella scolastico-tomista e quella trascendentale-heideggeriana. La fusione tra le due prospettive non risulta sempre felice e taluni termini e passaggi possono effettivamente risultare non immediatamente trasparenti. Ciò anche perché Rahner solo raramente dichiara esplicitamente le ascendenze di taluni termini che egli usa o di alcuni nuclei di pensiero che egli inserisce nel suo lavoro.

Del resto sappiamo ormai che egli non considera affatto incomponibili le due diverse tradizioni teoretiche che abbiamo appena indicato, ma anzi dedica ogni sforzo a farle convergere. Se il suo tentativo, pur problematico, di sviluppare il tomismo nella direzione della moderna filosofia trascendentale può anche essere ritenuto apprezzabile, ciò non toglie che i risultati effettivi di una tale convergenza depongono talvolta contro la piena intelligibilità del suo pensiero. La teologia della morte di Rahner non può quindi assolutamente essere intesa senza aver presente il progetto personale e lo spirito assolutamente originale che è dietro l'intera produzione teologica del nostro autore.

Ma le critiche non si fermano all'aspetto esteriore della proposta di Rahner: esse vengono mosse spesso contro talune tesi del nostro autore, ritenute (con diverse motivazioni) problematiche o comunque non sufficientemente suffragate.

Come sottolinea giustamente Ruiz de la Peña, il punto più discusso dell'intera opera di Rahner, rimane la cosiddetta ipotesi della pan-cosmicità dell'anima spirituale.⁶

Già Semmelroth, nella sua recensione all'opera di Rahner, affermava (senza peraltro pronunciarsi direttamente contro una tale ipotesi) che essa andava approfondita, soprattutto attraverso una previa indagine sullo statuto

⁶ Cf. RUIZ DE LA PEÑA J.L., o.c., p. 261: «El punto más discutido es, sin duda, el de la pancosmicidad del alma separada».

ontologico e sulla peculiarità dello «stato intermedio», tra la morte e la risurrezione della carne.⁶

Filippo Costa sottolinea invece che Rahner vuole liberarsi in maniera troppo affrettata del concetto di «separazione» che definisce la morte. Preoccupato troppo dell'unità fondamentale e radicale dell'uomo, in spirito e corpo, e del rischio sempre attuale di un'indebita intrusione neo-platonica nell'antropologia biblica, Rahner lascia troppo sullo sfondo la categoria antropologicamente ed esistenzialmente ricca della «separazione», per rintracciare un'ipotesi che garantisca invece una nuova (e addirittura potenziata) unità: «... Nella critica rahneriana va perduto il senso esistenziale della "separazione" come distacco di sé da se stesso, che non ha un senso puramente meccanico, ma è penetrazione cifrale del mancato senso dell'essere-uno giacente al fondo dell'esperienza della morte. Per non fare svanire il senso unitario e semplice della morte, il Rahner si appoggia più o meno esplicitamente all'idea dell'unità sostanziale dell'uomo nella quale non si fa più sentire l'essenza relazionale, la precarietà e specialmente la potenza delle cifre della lontananza e della vicinanza.

Si tende così a dimenticare che in ogni nostro atto d'essere noi non ci poniamo come enti monolitici o monadi già compiute, ma come quella labile realtà che è sempre compromessa e assieme fondata dall'insieme di vicinanze e lontananze che ambiguamente proteggono e minacciano la nostra esistenza. Fin dalla più lontana antichità si è avvertita la profonda affinità di senso tra vita e avvicinamento (congiunzione) e morte e allontanamento (separazione). Noi dobbiamo la nostra consistenza ontologica allo spazio ambiente che ci circonda, popolato da una varietà di enti, provvisto ciascuno del proprio "indice di vicinanza".⁸ La morte lacerata, per l'appunto «separa», distrugge queste «vicinanze», allontana...

Rahner invece sottolinea che una tale separazione è la

⁷ SEMMELROTH O., a.c., p. 585: «Diese These wünschte man noch weiter geklärt, vor allem auch in einer Untersuchung über Wesen und Eigenart des «Zwischenzustandes» zwischen Tod und Auferstehung des Fleisches».

⁸ COSTA F., o.c., p. 103.

condizione di un incontro pieno, non più limitato dal corpo, con l'unità profonda del mondo. La morte come «cifra» della separazione viene trasformata dal teologo tedesco in «cifra» dell'incontro.

Per Costa questa specie di «rinascita cosmica» che Rahner propugna ha quasi del fantastico. «La struttura del nostro corpo ci si mostra tale che non potremmo desiderarne una migliore per lo svolgimento della nostra concreta esistenza spirituale; in ogni caso non si vede che cosa potremmo guadagnare a sostituirla con un "universo" che è ormai abbastanza conosciuto per rendere vana ogni speranza di supporre in esso qualcosa che possa potenziare le nostre capacità superiori. Rahner non si rende conto dell'irrimediabile tramonto che ha ormai subito la cifra dell'universo, l'idea cosmologica».⁹ Paradossalmente, proprio il propugnatore di una svolta antropologica in teologia, viene accusato da Costa di essersi attardato su un'idea cosmologica, ormai tramontata.

Le critiche di Costa sono forse accettabili nel momento in cui denunciano l'ottimismo con cui Rahner propone l'ipotesi della pancosmicità dell'anima, identificando la realtà dell'uomo immediatamente dopo la morte con quella che tradizionalmente si riteneva acquisita solo con la risurrezione della carne, ma non scalfiscono la portata della soluzione rahneriana, come risposta alla tradizionale interpretazione neoplatonica (anch'essa ottimistica) dello stato dell'anima dopo la morte. Ora i casi sono due: o l'uomo dopo la morte scompare nella sua interezza (come vuole la teologia protestante) e solo Dio con un nuovo atto creativo può riportarlo alla vita, o l'anima (separata dal corpo) rimane in un'indigenza ontologica, incomprensibile e inaccettabile. Se si vuole accettare ancora il dogma dell'immortalità dell'anima, bisogna farlo al di fuori di tentazioni spiritualistiche ed è quanto Rahner si sforza di fare attraverso la sua ipotesi della pancosmicità.

C. Ernst¹⁰ ritiene invece che Rahner non abbia sufficientemente precisato il significato di quell'«unità» fondamentale

⁹ Ivi, p. 107.

¹⁰ Cf. ERNST C., *The theology of Death*, in CLER 1959, pp. 588-601.

del mondo con cui l'anima si rapporterebbe già in vita attraverso la mediazione del corpo e successivamente, dopo la morte, in una relazione ancora più piena e significativa. Per Ernst si dovrebbe piuttosto parlare di unità del mondo creato da Dio, per cui l'anima conserverebbe (non «acquisirebbe» o «potenzierebbe» come vuole Rahner) una presenza anche dopo la morte nella totalità della creazione, perché è ormai ordinata a Dio, fonte di unità per tutto il creato. Ernst nutre di conseguenza dei notevoli dubbi sull'interpretazione rahneriana della discesa di Cristo allo «scheol» (strettamente legata all'ipotesi della pancosmicità), come inserimento del Cristo nel «cuore» del cosmo. Questo è secondo Ernst «molto più tradizionalmente riferito all'ascensione».¹¹

In nessuno scritto del nuovo testamento si parla di una nuova relazione tra Cristo e il mondo acquisita per il fatto della morte in quanto tale. Questa non è «il guadagno di una nuova ricchezza di essere o di relazione, bensì una perdita di pienezza di essere, un ingresso nel mondo delle ombre, nello «scheol» o ade, nel cuore dell'oscurità e non del cosmo».¹² Per Ernst, la morte ed i dilemmi che essa propone possono essere concepiti e risolti in maniera adeguata, solo se si guardano dalla pienezza della risurrezione.

Sul piano più esplicitamente filosofico la tesi della pancosmicità è stata respinta da Luyten,¹³ che vi trova un'implicita negazione dell'indipendenza strutturale dello spirito dalla materia e da Volk, che pur sostenendo in maniera altrettanto ferma l'unità indissolubile dell'uomo,¹⁴ ritiene che comunque l'ipotesi di Rahner non possieda l'esclusiva e che una tale unità di spirito e materia dopo la morte possa essere caratterizzata in molti altri modi, anche più adeguati di quelli di Rahner.¹⁵

Più puntuali e articolate le critiche di Ruiz de la Peña, che ritiene «la argumentación de Rahner, en esto punto concreto

¹¹ Ivi, p. 599.

¹² Ivi, p. 601.

¹³ Cf. Aa.Vv., *Geist und Leib in der menschlichen Existenz*, München-Freiburg 1961, pp. 195ss.

¹⁴ Cf. VOLK H., *Das christliche Verständnis des Todes*, Münster 1957, p. 20: «Der Mensch ist als Einheit von Leib und Seele die Verleiblichung des Geistigen und die Vergeistigung des Leiblichen».

¹⁵ Cf. Aa.Vv., *Geist und Leib...*, o.c. p. 203.

de su visión de la muerte... insólitamente frágil».¹⁶ La ragione fondamentale che Rahner offre a sostegno della sua tesi (tralasciando le altre prove che per Ruiz de la Peña sono di una precarietà sconcertante) è l'unità essenziale di anima e corpo nell'uomo: l'anima ha come sua qualità essenziale l'informare un corpo, di modo che se cessasse in maniera assoluta una tale dimensione, sparirebbe l'anima stessa.

Ma una tale ragione, portata da Rahner, rischia di provare «troppo», dato che lo stesso teologo tedesco è costretto a smentire che a una precedente in-formazione del corpo l'anima sostituisca dopo la morte un'in-formazione del cosmo.

La conclusione da trarre secondo Ruiz de la Peña è la seguente: dal momento che l'anima non può cessare di informare la materia (pena la sua stessa scomparsa) e, per evidenti motivi, l'anima non può in-formare il cosmo, le prospettive che rimangono sono solo due, o l'anima scompare o immediatamente dopo la morte in-forma il corpo glorioso, il corpo risorto e si perviene così all'abolizione di ogni «stato intermedio» tra la morte e la risurrezione della carne. Noi risorgeremmo subito dopo la morte.¹⁷ Per Ruiz de la Peña (che non si sente di sottoscrivere tali radicali conclusioni) con la scomparsa del corpo, che mediava e rapportava l'anima al cosmo, ogni dimensione pan-cosmica dell'anima è sospesa e violentemente tolta.¹⁸

L'osservazione di Ernst sull'ade o «scheol» visto in termini esclusivamente negativi, è in prospettiva biblica accettabile: «... para la antropología bíblica, el hombre es el alienado del mundo y buena parte del terror que origina la muerte deriva de este desarraigo, que interrumpe brutalmente toda relación y que hace del defunto un excomunicado».¹⁹

¹⁶ RUIZ DE LA PEÑA J.L., o.c., p. 262.

¹⁷ Cf. Ivi: «Dicho de otro modo; si lo que es "acto" del alma cesa con la muerte, si por otra parte su relación trascendental a la materia debe ser permanentemente actual (no basta una relación exigencial), hay que concluir en buena lógica, o que el alma cesa de ser o que no existe el estado intermedio».

¹⁸ Cf. Ivi, pp. 262-263: «... si es cierto lo que hemos leído en el propio Rahner acerca de la función mediadora del cuerpo entre el alma y el mundo, la desaparición de aquél, lejos de ensancharla, debe provocar un total colapso de la dimensión pancósmica del alma».

¹⁹ Ivi, p. 263.

Così si esprime a proposito dello «scheol» biblico anche R. Martin-Achard: «Le monde des morts est celui de l'impossible communication. La mort est avant tout disparition, solitude, absence; le défunt, c'est le disparu, le délaissé, l'excommunié; il n'en peut entrer en relation avec qui que ce soit».²⁰

Che si può dire di queste critiche alla pan-cosmicità dell'anima? Anzitutto che Rahner stesso in un recente scritto, l'ha messa in ombra, optando proprio per quella soluzione «radicale» che Ruiz de la Peña non si sente di sottoscrivere: l'anima informa subito dopo la morte il corpo glorioso, il corpo della risurrezione: «La dottrina classica sullo stato intermedio deve speculativamente fare ricorso a un'"anima separata". Ma... l'atto con cui l'anima informa il corpo non è una qualità supplementare e accidentale ad essa, bensì identico con essa... Di conseguenza come potrebbe ancora esistere un'"anima separata"? Può essa perdere qualcosa che è identico con lei, senza cessare d'esistere? Per parte mia in passato ho cercato di sfuggire a questa aporia postulando un riferimento cosmico dello spirito finito dell'uomo alla materia, cioè alla materia *una* del *mondo*. Tale riferimento rimarrebbe ancora e continuerebbe a sussistere anche quando non esiste più il modo in cui, durante la vita terrena, questo rapporto dello spirito verso la materia formava un corpo. Tuttavia si dovrà ammettere che tutto il problema si semplifica in modo essenziale se questo permanente essere-riferito dell'anima spirituale alla materia lo si concepisce in termini scolastici come il permanente essere-informato del corpo glorificato da parte dell'anima spirituale giunta a compimento».²¹ In quest'ottica l'esistenza di uno

²⁰ MARTIN-ACHARD R., *Notre ennemi, la mort*, in LV, 1964, p. 30. Cf. anche: «Lo scheol est une maison d'éternité, «un pays sans retour», selon l'expression babylonienne, une fosse qui rassemble étrangement à un cachot; les ombres qui le peuplent sont privées de tout ce qui donne prix à la vie; elles n'ont plus ni force, ni activité; elles ne connaissent ni la lumière, ni la joie; elles n'attendent rien; elles n'espèrent rien. Elles n'ont ni passé, ni avenir; elles sont vouées à l'oubli et au silence... Ici apparaît, pour le croyant de l'ancienne alliance, le caractère particulièrement odieux de la mort. Le fidèle ne se résout pas à être séparé de son peuple et de son Dieu, pour lui, l'enfer n'est pas les autres, mais leur absence» (ivi, pp. 30-31).

²¹ RAHNER K., *A proposito dello «stato intermedio»*, o.c., pp. 564-565.

«stato intermedio» è resa fortemente problematica, se non accantonata.²²

Non mi sento di valutare dal punto di vista teologico la scelta di Rahner. Ciò che mi preme sottolineare è invece che il nostro autore ha posto impietosamente in questione asserti ormai consacrati da una lunga tradizione: ha chiesto una soluzione teologica che eviti ogni caduta nel dualismo e riconduca ad unità la realtà dell'uomo, senza riduzioni spiritualistiche. Le soluzioni offerte da Rahner (pancosmicità dell'anima o risurrezione immediata dopo la morte) possono essere discutibili, ma l'esigenza posta dal nostro autore alla teologia della morte e all'escatologia è ormai ineludibile e sicuramente valida.

Un'altra contestazione all'opera di Rahner viene mossa in casa protestante e potremmo definirla con le parole usate in una recente pubblicazione di scritti per il 75° compleanno del nostro autore come la «Reformatorischer Protest gegen Rahners Theologie des Todes».²³ Obiettivo di questa critica è una tesi cruciale di Rahner: quella per cui egli ritiene che la morte non può essere vista come mera passività, «passione», ma implica anche un'azione (Tat), un atto di libertà; la morte nella prospettiva di Rahner era infatti l'unità inscindibile di una violenza e di una rottura subite dall'esterno e di un compimento liberamente realizzato dall'interno.

E. Jüngel esprime compiutamente questa critica: per lui è assolutamente inaccettabile porre nella morte una componente attiva. Non si può secondo Jüngel guardare alla morte come all'azione dell'uomo che compie la sua vita (Rahner), in quanto una tale concezione è biblicamente insostenibile. La morte deve al contrario essere vista come pura passività e ciò non annulla affatto l'uomo, anzi rende esplicita la sua autentica dimensione: «C'è una passività senza la quale l'uomo non sarebbe umano. Ad essa appartiene il fatto di essere generati, di essere amati, di morire. Faremo bene a non trarre, dal fatto che gli uomini vengono generati e amati

²² Ivi, pp. 566-567.

²³ VORGRIMMER H. (ed.), *Wagnis Theologie, Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*, Karl Rahner zum 75 Geburtstag am 5 März 1979, Freiburg i.B. 1979, p. 325.

da altri uomini, la falsa conseguenza che queste passività fondamentali dell'esistenza umana sarebbero quello che sono senza intervento divino. Dio è il creatore di ogni uomo. E ovunque un uomo viene amato, realmente, Dio non è lontano. Eppure è l'uomo che ama il suo simile. Ma l'attività umana non esclude il creatore».²⁴

Nella morte, nel «finire», è Dio solo ad agire, l'uomo non ha compartecipazione alcuna, ma è assolutamente passivo: «... L'attività divina del *finire* esclude la partecipazione umana in quanto qui ogni attività umana non sarebbe altro che un'illegittima intrusione... La morte, come fine della vita voluta da Dio, introduce l'uomo in una passività finale che appartiene al suo essere umano come suo limite positivo».²⁵

Allo stesso modo di Jüngel un altro teologo evangelico, E. Brunner, sostiene che nella morte non c'è spazio per l'azione dell'uomo, essa è assoluta passività: «Se è vero che l'uomo è debitore della sua morte verso Dio, ognuno della sua propria morte, è altresì evidente che l'uomo non può pagare da sé questo debito; la morte infatti lo coglie senza il suo contributo».²⁶ In questo morire, secondo Brunner, l'uomo deve sacrificare ogni pretesa illusoria di autonomia, ogni falsa e presuntuosa libertà, nell'unica attesa della volontà di Dio.

Ma un tale pessimismo antropologico,²⁷ che vede nella morte solo la dimensione passiva ed esteriore, sfocia poi in un ottimismo teo-centrico: Dio ha posto la creatura, il suo principio e la sua fine. A tale fine posta da Dio non può quindi esserci null'altro che l'incontro con Dio stesso: «Alla fine succede Dio, al di là del finito quindi non c'è il nulla, ma lo stesso Dio che era all'inizio. Di qui dovremo imparare a considerare come un beneficio non solo il principio, ma

²⁴ JÜNGEL E., o.c., p. 132.

²⁵ Ivi.

²⁶ BRUNNER E., o.c., p. 153.

²⁷ Cf. in particolare BONHOEFFER D., *Gesammelte Schriften*, München 1965, pp. 557-558: «La morte... è il tremendo nemico che si avvicina a noi quando vuole. È la morte con la falce in mano, sotto il cui colpo il fiore cade. Essa dirige la palla in modo che colpisca il bersaglio. Noi nulla possiamo contro di lei; "ha il potere dell'altissimo Iddio". È la morte dell'intero genere umano, l'ira di Dio e la fine di ogni vita».

anche la fine prodotta da Dio. La fine prodotta *da Dio*. Non la fine che poniamo noi». ²⁸

Non c'è quindi da temere se nella morte ci perdiamo, se nella morte «subiamo», poiché in questa fine che ci viene dall'esterno «siamo limitati da Dio stesso. È ben diverso per l'uomo essere limitato, nella morte, dal nulla o da Dio. Come pure è diverso esservi limitato dal nulla oppure da un Dio *benevolo*». ²⁹ La morte sarà così un abbandono nella vita di Dio che circonda la nostra esistenza: «Nella sua vita sarà *al sicuro* anche la nostra». ³⁰

È sintomatico come questa protesta di Jüngel contro ogni parvenza di libertà nella morte riproduca l'assioma fondamentale di ogni teologia «evangelica»: è infatti la protesta contro chi volesse introdurre nella morte umana qualcosa che non sia la «sola grazia». La discriminante nei riguardi delle tesi di Karl Rahner, in questo caso, è ben al di là quindi di una diversa concezione della morte, ma si traduce in una concezione pressoché opposta del rapporto dell'uomo con Dio. Da una parte l'uomo è assoluto spettatore di un'azione che appartiene a Dio solo, dall'altra invece (pur restando essenzialmente a Dio il potere di sciogliere o di legare le vicende del cosmo e dell'individuo, della vita e della morte) anche l'uomo è chiamato a rispondere ad una vocazione di libertà che investe tutta la sua esistenza e non rifugge neppure dalla morte. I due orientamenti sono evidentemente inconciliabili.

Un pesante attacco viene poi rivolto a Rahner da Hans Urs von Balthasar: la critica ha questa volta come oggetto l'interpretazione offerta dal nostro autore della morte di Cristo. La riflessione cristologica sulla morte offerta da Rahner è per von Balthasar assolutamente insufficiente: «Manca chiaramente una *theologia crucis*, che Rahner finora non ci ha dato»; ³¹ «L'opera di K. Rahner non va abbastanza a fondo cristologicamente»... ³² Sono affermazioni pesanti, che von Balthasar riporta più volte nelle sue opere. Il problema

²⁸ JÜNGEL E., o.c., p. 131.

²⁹ Ivi p. 185.

³⁰ Ivi, p. 170.

³¹ BALTHASAR H.U. VON, *Cordula ovverosia il caso serio*, Brescia 1968, p. 102.

³² BALTHASAR H.U. VON, *Gloria — Nuovo Patto*, Milano 1977, vol. VII, p. 199.

di fondo che emerge dalle critiche di von Balthasar è quello di una caratterizzazione adeguata del significato della morte di Cristo. Secondo una tale critica Rahner, con la sua antropologia trascendentale applicata alla morte di croce del Signore, avrebbe ridotto e nella sostanza umiliato la portata unica di quell'evento di salvezza.

L'evento della croce è infatti per von Balthasar anzitutto una morte per il peccato, meglio per il cumulo del peccato del mondo, caricato sulle spalle di quell'*unico*: «Il presupposto però per questa, sola possibile, lettura della croce è che è stato sofferto tutto l'abisso del no umano contro l'amore di Dio. Con altre parole: Dio è solidale con noi, non soltanto in ciò che è sintomo e pena del peccato (la morte), ma anche nel co-sperimentare, nel *peirasmós* della natura stessa del no, senza che tuttavia abbia peccato (Eb 4,15)». ³³ La tragedia della morte di croce è tutta in questa sofferenza per il no dell'uomo all'amore di Dio: Cristo stesso, che è l'assoluto sì a Dio, dovrà portare sulla sua carne e nel suo spirito un *no* che non ha mai detto, fino a sperimentare il calice dell'abbandono di Dio e della solitudine amara. Certo, anche von Balthasar è d'accordo con Rahner, che sono assurde certe interpretazioni della redenzione che vedono nella morte *uno* dei possibili modi di redimerci, voluto magari da un «decreto di Dio».

Per la redenzione avrebbe in questo senso potuto bastare la semplice incarnazione o una «sola goccia di sangue di Cristo». Sono «speculazioni che vagano nel vuoto», commenta severamente von Balthasar, poiché basterebbe ricordare «che Dio nella sua sovranità (sempre libera!) costituisce il fondamento ed il significato assoluto del suo stesso agire e che solo la stoltezza può fantasticare di altre vie possibili...». ³⁴

Perciò la morte di Cristo non è una semplice morte esteriormente assunta per riconciliare con Dio i peccatori (così vorrebbe una teoria della «soddisfazione» troppo for-

³³ BALTHASAR H.U. VON, *Mysterium Paschale*, in MyS, Brescia 1971, vol. VI, p. 285.

³⁴ Ivi.

male e giuridica), perché nessun atto «umano» di riparazione avrebbe mai placato l'ira di un Dio. Ma neppure la polemica contro la «teoria della soddisfazione» deve andare troppo oltre, fino al rischio di oscurare la realtà che Cristo in croce ha portato ed espiato i nostri peccati.³⁵

La morte di Cristo, afferma recisamente von Balthasar contro Rahner, è qualcosa di più «che prendere su di sé soltanto il loro inevitabile comune destino di morte, ancora di più che caricarsi semplicemente della morte, costitutiva e immanente ogni volta a ogni uomo peccatore a partire da Adamo, per trasformarla responsabilmente in un atto di ubbidienza e di donazione personale a Dio, forse con una purezza e libertà che rimane preclusa ad ogni altro peccatore e che perciò fonda un «nuovo esistenziale» della realtà del mondo».³⁶ A questi momenti si limita, secondo von Balthasar, la riflessione di Rahner. Sorge perciò il sospetto legittimo che «la “oscurità di quella notte della croce, nella quale la vita eterna morendo penetrò nelle infime latebre del mondo”, venga identificata da Rahner semplicemente con il “vuoto, l'insussistenza, lo struggimento, l'impossibilità di scampo” che costituiscono la dimensione comune (dopo il peccato) del fenomeno della morte. Questo sospetto viene confermato, quando Rahner altrove dice che nella dottrina della redenzione non bisogna tanto porre attenzione alla “sofferenza amara” del Cristo, quanto al modo con cui egli pone il suo atto di morte».³⁷

Ma questo non è sufficiente per la morte del Cristo. Quale significato avrebbero molti testi di s. Paolo (Rm 8,3; 2Cor 5,21; Gal 3,13; ecc.) dove quella morte viene per l'appunto descritta come il caricarsi dell'intera tragedia del peccato del mondo su quell'*unico*, che proprio per questo farà un'esperienza della morte e della sofferenza che non può avere analogie? Cristo è qualcosa di più, commenta non

³⁵ Cf. BALTHASAR H.U. VON, *Cordula...*, o.c., p. 102: «Non rientra neppure nell'argomento quando Rahner, trattando della croce, polemizza continuamente contro una dottrina giuridica della soddisfazione (disconoscendo con ciò le intenzioni ultime di Anselmo), poiché si tratta dell'interpretazione dell'enunciato neotestamentario secondo cui Cristo in croce ha portato i nostri peccati».

³⁶ BALTHASAR H.U. VON, *Mysterium Paschale*, o.c., p. 285.

³⁷ Ivi, pp. 285-286.

senza ironia von Balthasar, di un "caso supremo" di antropologia trascendentale: egli è colui che si è caricato in maniera assolutamente irripetibile del peccato comune del mondo, lui, il Figlio di Dio, la cui peculiarità di essere un Dio fatto uomo fa sì che solo lui possa assolvere un tale compito.³⁸

Quindi il con-morire con Cristo, l'imitazione della sua morte è possibile solo perché la sua fu assolutamente unica. La fecondità cristiana si può radicare solo «nella disponibilità kenotica del Figlio verso il Padre...».³⁹

Ma la distanza tra il Maestro e i discepoli è radicale e non solo in grado, ma in qualità. Essa non sarebbe necessaria se «la disponibilità di Gesù verso la volontà del Padre non fosse qualitativamente di tutt'altra natura da quella di tutte le altre libere creature. Altrimenti la croce di Cristo non sarebbe che l'attuazione di un atteggiamento puramente creaturale (per esempio adamitico) davanti a Dio, con l'assunzione degli elementi esistenziali dell'uomo caduto — "vuoto, disperazione, inutilità, inconsistenza" — che si rendono consapevoli quanto meno nel morire. In tal caso Gesù potrebbe forse "inserire un nuovo esistenziale" nel mondo, ma da qui all'Uno che porta l'intero peccato del mondo in espiazione vicaria, da qui al mutamento di eone — "le cose vecchie sono passate, ecco ne sono nate di nuove" (2Cor 5,17) — molto ci corre».⁴⁰ Certo, il Figlio di Dio, nella sua obbedienza al Padre, assume anche questo atto puramente «adamitico» con una prontezza e una disponibilità che nessun uomo conosce, ma la riconciliazione con Dio avviene perché quest'atto puramente umano è inverato dall'atto della «disponibilità kenotica» del Figlio verso il Padre, è cioè una realizzazione dell'amore trinitario. C'è il rischio, in conclusione, che la teologia della morte di Rahner svaluti la teologia della croce: che l'uomo redento non sia più propriamente debitore a Cristo e alla sua morte di croce della sua salvezza, ma solo alla volontà salvifica di Dio che gli si rende evidente e percettibile nella morte di Cristo. C'è il rischio che un'interpretazione troppo «trascendentale» e troppo «filosofica» di

³⁸ Cf. *ivi*, p. 286.

³⁹ BALTHASAR H.U. VON, *Gloria*, o.c. p. 198.

⁴⁰ *Ivi*, pp. 198-199.

quell'evento di morte, lo riduca in confini troppo umani. Così è per von Balthasar anche per la discesa allo «scheol». Rahner offre un'«interpretazione (puramente filosofica) del *descensus* come «fondazione» di un nuovo esistenziale nel fondo radicale dell'essere cosmico»⁴¹ mentre in realtà anche una tale discesa allude solamente alla piena e compiuta assunzione da parte di Cristo del peccato dell'uomo fin nelle viscere della terra, fino alla discesa nel regno delle ombre e delle tenebre che è evidente conseguenza del peccato. Solo questa discesa può rischiarare e riportare luce nella disperazione, perché colui che era sceso fino all'infimo della nostra miseria peccaminosa, ascenderà nella luce sfolgorante del suo corpo glorioso di risorto.

Dovendo commentare queste critiche di von Balthasar, dobbiamo solo dire che Rahner stesso dichiara che la sua interpretazione della morte di Cristo secondo un'antropologia trascendentale non vuole essere «sostitutiva», ma «integrativa» della «sapientia crucis». Certo, talora può affiorare il sospetto che il discorso scivoli nella direzione indicata da von Balthasar: in questo caso le sue preoccupazioni non sono fuori luogo e debbono essere tenute in considerazione. Il mistero di quella morte è «follia» e «scandalo» non per l'obbedienza di un uomo portata a livelli di purezza e di amore sconosciuti, ma per la tragedia di un Dio, che muore per aver voluto caricarsi nella sua umanità di tutte le miserie dell'umano.

Le critiche fin qui riportate toccavano aspetti, magari importanti, della proposta di Karl Rahner sulla morte, ma mai si ponevano l'obiettivo di porne in discussione l'intera costruzione e di rigettarla per intero. Questo compito, di attaccare frontalmente le posizioni di Rahner e di sradicarle completamente fin dal loro fondamento se lo è assunto un domenicano francese, Florent Gaboriau, che in un'opera di oltre cento pagine cerca di contestare l'intera proposta di Rahner sulla morte.⁴² Egli è perfettamente cosciente di contrastare delle tesi, che, almeno apparentemente, hanno ottenuto largo

⁴¹ BALTHASAR H.U. VON, *Mysterium Paschale*, o.c., p. 286.

⁴² GABORIAU F., *Interview sur la mort avec Karl Rahner*, Paris 1967.

consenso: «Une théorie... partout admise»⁴³ e che è «bloccata» proprio dall'accettazione generale: «La question semble réglée par l'acceptation générale»⁴⁴ e dall'universale consenso che le teorie di K. Rahner sulla morte ormai incontrano («L'universelle adhésion rencontrée jusqu'ici par les thèses de K. Rahner»)⁴⁵. Ma Gaboriau non può rifuggire dall'oppor-si ad una concezione della morte, che a forza di essere manipolata perde la sua stessa credibilità, cadendo in ridicolo agli occhi dei credenti stessi.⁴⁶ Un'antropologia cristiana autentica deve, secondo Gaboriau, guardare in faccia la morte, evitando scorciatoie idealistiche⁴⁷ e nello stesso tempo opporsi a soluzioni consolatorie che incoraggino la tendenza già insita nell'uomo di oggi di rimuovere la morte, rifuggerne il significato tragico.

Se solo guardiamo ai titoli dei vari capitoli dell'opera di Gaboriau: «La mort prise au sérieux»;⁴⁸ «La mort radicale»;⁴⁹; «La signification d'un non-sens pour l'homme»⁵⁰ vediamo che il «tasto» su cui il domenicano francese batte insistentemente è sempre identico. Con la morte non si scherza, essa non è assolutamente «umanizzabile», «razionalizzabile», ma all'opposto urta con violenza contro ogni prospettiva umana. Volerla interpretare, capire, significa edulcorarla, addolcirla, ma questo sarebbe il peggior servizio che si può rendere all'uomo e al cristiano. Ma veniamo alle accuse più puntuali, che Gaboriau muove a Rahner. Una prima obiezione, per così dire «di metodo»: Rahner avrebbe utilizzato esclusivamente il metodo deduttivo proprio di una

⁴³ Ivi, p. 5.

⁴⁴ Ivi.

⁴⁵ Ivi, p. 7.

⁴⁶ Cf. ivi: «... Parmi les croyants du XX siècle, tous admette une conception de la mort à laquelle aux-mêmes ne peuvent consentir pour des raisons sérieuses, — une conception qui, à force d'être manipulée, perd sa crédibilité même, et plus d'une fois, à leurs yeux, tourne au ridicule... ».

⁴⁷ Ivi, p. 11: «L'anthropologie chrétienne, pour l'appeler du nom qu'elle s'attribue, semble avoir compris depuis peu qu'il ne sera plus possible de parler à l'homme moderne sans regarder en face une réalité dont la pensée officielle, notablement idéaliste, s'était jadis détournée».

⁴⁸ Ivi, p. 27.

⁴⁹ Ivi, p. 41.

⁵⁰ Ivi, p. 71.

filosofia trascendentale, invece di rimettersi anche all'osservazione del fenomeno (in questo caso la morte) nella sua brutale concretezza. Ciò che colpisce nella visione rahneriana della morte è secondo Gaboriau, proprio il modo di procedere dal punto di vista del metodo. Rahner elabora un'antropologia e su questa base precedentemente raggiunta interpreta la morte.⁵¹

Di fronte alla morte dell'uomo si può procedere dal punto di vista filosofico in due soli modi: o si definisce l'uomo tenendo conto in maniera diretta della morte nella sua peculiarità fenomenica, oppure si determina la natura della morte in stretta coerenza con un concetto prestabilito di uomo. Secondo Gaboriau è evidente che il modo di procedere di Rahner è il secondo: piuttosto che affermare l'identità dell'uomo partendo dal dato inevitabile della sua morte, si determina l'essenza della morte partendo dalla propria visione antropologica.⁵²

In tal modo la morte viene neutralizzata attraverso le scappatoie della logica: «Elle entre dans un ordre; dérivation normale, elle acquiert d'emblée une intelligibilité satisfaisante. C'est une mort humaine, une mort logique, une mort que l'on comprend».⁵³

Di colpo la morte si presenterebbe con un bilancio a suo favore, che non sarebbe poi così sfavorevole: se anche in essa si realizzasse una fine, avremmo d'altra parte un «compimento»; se anche l'anima fosse separata dal corpo realizzerebbe però un'unità più profonda col cosmo. Ma nel caso della morte, se non vogliamo imbrogliare gli altri e noi stessi, sarebbe più saggio guardare al fatto in se stesso piuttosto che

⁵¹ Cf. ivi, p. 19: «Ce qui frappe, dans la philosophie rahnérienne de la mort, c'est la logique du procédé. Une telle cohérence est tout à l'honneur d'une pensée. L'idée qu'on s'y fait de la mort dérive, en droite ligne et sans faille, de l'idée même qu'on se fait de l'homme...».

⁵² Cf. ivi, pp. 19-20: «Car il y a, en somme, deux processus possibles en présence du même fait, *der Mensch stirbt* (l'homme meurt): ou bien définir «l'homme» en tenant compte de son décès; ou bien déterminer la nature du *Sterben* (mourir) en la tirant d'un concept préétabli, «l'homme». Il est clair que le processus de K. Rahner se rattache à la seconde de ces méthodes. Plutôt que de dir: étant donné que l'homme succombe, il est tel et tel, on estime que l'homme étant ce qu'il est, sa mort lui est conforme».

⁵³ Ivi, p. 20.

pensare a una deduzione di esso che sia coerente con la nostra visione antropologica: «Dans le cas de la mort, la sagesse commande ainsi, non pas de déduire sa notion, mais d'observer le phénomène...».⁵⁴

Bisogna opporre il piano induttivo di una metafisica concreta a quello deduttivo-trascendentale, altrimenti l'affermazione della «mortalità» dell'uomo rimane teorica, lontana, astratta⁵⁵ e non tocca realmente nessuno.

Una seconda contestazione Gaboriau muove al fatto che la morte sia secondo Rahner l'unità indissolubile di fine e di compimento. Infatti, sottolinea Gaboriau, una volta che si sia affermato che la morte, al di là dell'aspetto distruttivo e violento, comporta un potenziamento del rapporto con il cosmo e un compimento della libertà, diventa difficile capire perché si debba porre proprio in essa la fine dello stato meritorio. Perché non si dovrebbe, in una concezione così «ottimistica» della morte, estendere lo stato meritorio oltre la morte? «Il semble arbitraire en effet d'attribuer une «valeur sans fin» — irréversible — à une étape de l'être qui s'ouvre au contraire, du fait de la mort, sur des possibilités indéfinies. Pourquoi le jugement de Dieu intervient-il, comme fixe, à ce moment-là, et non point plus tard?». ⁵⁶ E infatti, una volta che si è affermato che l'uomo perviene alla sua costituzione definitiva solo con la morte (senza precisare che questa definitiva costituzione potrebbe anche significare l'assoluta distruzione) diventa difficile capire perché lo stato meritorio si chiuda definitivamente proprio con la morte. Ancora più problematico risulta per Gaboriau capire come si possa parlare nella morte di un'azione spirituale dell'uomo (geistig-personale Tat) che conduce l'uomo alla sua definitività.

In realtà, molto più semplicemente delle artificiose costruzioni rahneriane, la morte è l'estremo giudizio e l'estrema passività che non ammette libertà alcuna: «La mort... est

⁵⁴ Ivi, p. 24.

⁵⁵ Cf. ivi, p. 25: «Sans le fait lui-même qui pose problème, la déclaration «l'homme est mortel» n'aurait d'intérêt que celle d'une mortalité théorique, virtualité entre bien d'autres dont l'irréalité laisse indifférent le penseur».

⁵⁶ Ivi, p. 29.

seulement, par elle-même, l'arrêt absolu de toute possibilité, et donc — sans autres raisons qu'elle-même — le moment de la *krisis* qui coïncide avec le salut ou la perte définitifs». ⁵⁷

Ma c'è un terzo punto che Gaboriau solleva contro Rahner, colpendo quella teologia della morte in un aspetto fondamentale: la morte è una realtà «radicale», drastica, distruttiva, della quale nessuna interpretazione è in realtà per il domenicano francese possibile. Certo Rahner ha il vantaggio di essere accattivante, ⁵⁸ allorché propone la morte come un nostro atto, ⁵⁹ per il quale noi perveniamo alla nostra piena realizzazione, ma il rischio grave è che un tentativo, pur generoso come quello di Rahner, nasconda ciò che in realtà è all'opera impietosamente nella morte, oscuri cioè «le sentiment d'une destruction qui est à l'oeuvre, et d'un jugement qui s'exécute» ⁶⁰ Ma una filosofia che si attenga rigorosamente al principio di «observer la mort plutôt qu'à la légitimer» ⁶¹ ed osservi scrupolosamente la regola di «bannir de la philosophie, réputée chrétienne, tout un contingent de tautologies pieuses ou de consolations sacristines», ⁶² dovrà rinunciare ad ogni eufemismo. La morte non si può rendere logica e dotata di senso: «Tout peut être «logique», tout sauf une destruction. Celle-ci n'est pas la conséquence d'une essence, elle en est la contradiction. Illogique et contraire à toute raison d'être, la mort peut assurément — et c'est bien là le drame — avoir une raison de *venir*... mais non point une raison d'être». ⁶³ Se è l'unità sostanziale che definisce il vivente, è invece la disgregazione e l'annichilamento che definisce chi è morto: «Mais alors, force est bien de prononcer le mot scandaleux: être mort, c'est *non-esse*, ou si l'on préfère, être *substantiellement aliéné*; c'est ne plus exister comme homme;

⁵⁷ Ivi, p. 38.

⁵⁸ Cf. ivi, p. 43: «L'avantage de la position rahnérianne consiste en effet dans les satisfactions qu'elle donne, intellectuelles et spirituelles. Déduite de ce qu'on regarde comme l'essence de l'homme, la mort y est «logique»...».

⁵⁹ GABORIAU F., o.c., p. 43: «...La mort est notre oeuvre, nous sommes invités à la faire; à notre image et ressemblance, elle sera notre «action»».

⁶⁰ Ivi, p. 45.

⁶¹ Ivi.

⁶² Ivi, p. 46.

⁶³ Ivi.

annulé». ⁶⁴ La morte è per Gaboriau un'assoluta negazione di quell'essere che la vita afferma: in ciò è veramente assurda ed incomprensibile. Suggestivamente Gaboriau afferma: «Quand bien même le "moi" qui connaît la mort serait celui de Dieu, "mourir" reste ce que l'analyse aura montré: une annulation effrayante, une kénose». ⁶⁵ Fin qui, anche se in termini estremamente schematici, la critica di Gaboriau. Che la morte sia l'«assoluto punto-zero della vita (das absolute Nullpunkt unseres Leben)», ⁶⁶ in verità l'aveva affermato anche Rahner. La differenza è che Rahner vede in questa kénosi assoluta che nella morte si realizza la possibilità di un inveramento, di un compimento definitivo di ciò che la nostra libertà ha realizzato. In altri termini, se Gaboriau radicalizza la dimensione negativa della morte, Rahner, senza ignorarla, cerca di integrarla dialetticamente con un momento positivo. Ruiz de la Peña annota singolarmente come in questa diatriba tra il domenicano francese e il gesuita tedesco si riproduca con curiosa coincidenza la polemica tra Sartre e Heidegger. Le critiche che Sartre aveva lanciato contro Heidegger, sono le stesse che subisce il discepolo Rahner da un esponente francese: si vuole umanizzare la morte per renderla così intelligibile, mentre in realtà essa è la pura negazione di ogni logica, nello stesso tempo contraddittoria e assurda. Ruiz de la Peña conclude che nella visione di Gaboriau la morte conduce la vita all'assurdità e perciò nessuna grazia, nessuna rivelazione può redimerla. Per cui, se sul piano filosofico la disputa tra Heidegger e Sartre può rimanere, sul piano della teologia cattolica non si può che stare con Rahner, che pone nella morte anche una dimensione «naturale» e sa dosare in maniera sapiente, coniugandoli dialetticamente, i due momenti della naturalità e dell'innaturalità violenta della morte. ⁶⁷

Per quanto mi riguarda io credo che spesso molte delle affermazioni di Gaboriau vadano oltre un giusto approccio critico e siano addirittura ingiustificate. Basti pensare al

⁶⁴ Ivi, pp. 48-49.

⁶⁵ Ivi, p. 62.

⁶⁶ RAHNER K., *Lo scandalo della morte*, o.c., p. 180.

⁶⁷ RUIZ DE LA PEÑA J.L., o.c., p. 266.

rimprovero mosso a Rahner di usare esclusivamente il metodo deduttivo-trascendentale, quando è lo stesso teologo tedesco a sottolineare l'esigenza di avvalersi di entrambi i metodi: quello trascendentale e quello empirico-induttivo. Altrettanto strana l'accusa di «dedurre» l'evento della morte da un'antropologia pre-fabbricata: in realtà per Rahner, come per Heidegger, morte e antropologia interagiscono e si condizionano a vicenda. L'assunzione dell'evento della morte come la possibilità più propria dell'uomo illumina l'intera realtà dell'uomo come essere-per-la morte. Non credo che con questo Rahner annulli né la drammaticità, né l'annichilamento e lo sfacelo che la morte introduce nell'esistenza umana.

Ma è piuttosto l'obiezione fondamentale di Gaboriau che rimane importante non solo per il lavoro di Rahner, ma per l'intera teologia della morte: è la morte suscettibile di un'interpretazione? È umanizzabile l'evento della morte? Questi problemi sono cruciali per valutare l'opera di Rahner e verranno ripresi nelle conclusioni finali. A Gaboriau va il merito, al di là della sua radicalità, di averli sollevati.

Per quanto riguarda invece un bilancio critico conclusivo delle tesi di Karl Rahner possiamo sottoscrivere in pieno quanto diceva K. Delahaye: al di là delle soluzioni proposte, Rahner ha il grande merito di aver gettato delle provocazioni preziose per riattivare un dibattito teologico sul tema della morte.⁶⁸ I frutti potranno anche essere ancora acerbi, ma ciò che importa è che sotto l'impulso decisivo di K. Rahner un intero ramo dell'escatologia abbia ritrovato una sua vitalità, contribuendo a una nuova ermeneutica del messaggio cristiano sul tema antropologicamente decisivo della morte.

⁶⁸ DELAHAYE K., o.c., p. 226: «So wird es auch nicht verwundern, dass die Anregungen dieser Arbeit weit grösser sind als das unmittelbar verfügbare Ergebnis».

LA MORTE COME MOMENTO DELL'ULTIMA DECISIONE: UN'IPOTESI TEOLOGICA DI LADISLAUS BOROS

1. Enunciazione dell'«ipotesi della decisione finale» secondo L. Boros e suoi antecedenti storici

Un allievo di Rahner, l'ungherese Ladislaus Boros¹ ha il grande merito di aver esposto con chiarezza, semplicità oltre che con un'abbondante documentazione filosofica e teologica la cosiddetta «ipotesi della decisione finale» nel momento della morte. Il suo agile saggio *Mysterium mortis*² ha infatti ottenuto una considerazione teologica che non sempre era venuta ai testi di altri sostenitori della stessa ipotesi³ e ha così

¹ Ladislaus Boros è un teologo immaturamente scomparso nel pieno della sua attività, che ha sempre alternato il suo impegno sui due fronti della letteratura propriamente teologica e delle cosiddette opere di «spiritualità». Meglio ancora, potremmo dire che tutta la sua teologia è pregna di un particolare anelito spirituale e, nell'accezione positiva del termine, «edificante». Anche le formule teologiche più impegnative vengono da Boros proposte con un notevole afflato lirico, attento sempre il teologo ungherese a non disgiungere la convinzione «razionale» da quella interiore. La sua è una teologia piena di immagini vivissime, mai chiusa alla rappresentazione viva dell'oggetto teologico: potremmo definirla una teologia «estetica».

² Il saggio di BOROS L., *Mysterium Mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Olten und Freiburg i.B. 1962 (tr. it.: *Mysterium Mortis. L'uomo nella decisione ultima*, Brescia 1969), ripropone ed amplia un precedente articolo dello stesso Boros, apparso sotto il titolo «*Sacramentum mortis*». *Ein Versuch über den Sinn des Todes*, in «*Orientierung*», 23 (1959). D'ora in avanti l'opera fondamentale di Boros sul tema della morte sarà sempre citata con le sole iniziali del titolo, come appare nell'edizione italiana: M.M. (*Mysterium mortis*).

³ Ricordiamo solo i saggi più famosi di altri autori, che sostengono come Boros l'ipotesi della decisione finale: GLORIEUX P., *Endurcissement final et grâces dernières*, NRth 59 (1932); lo stesso autore ha riproposto in maniera più completa la sua tesi in *Hora mortis*, MSR 6 (1949); GLEASON R.W., *The World to Come*, New York 1958; dello stesso autore *Toward a Theology of Death, Thought*, «Fordham University Quarterly» 23 (1957); TROISFONTAINES R., *La mort, épreuve de l'amour, condition de liberté*, in «Cahiers Laënnec» 7 (1946), oltre al più noto testo *Je ne meurs pas...*, Paris 1960.

riacceso un dibattito vivace su una proposta teologica indubbiamente suggestiva.

Ora enunceremo anzitutto nei suoi termini essenziali questa ipotesi, mentre in un secondo tempo ne indicheremo, anche se in maniera schematica, i precedenti storici e il significato complessivo che una tale elaborazione viene ad assumere nella storia della teologia.

Se guardiamo alla morte solo dal punto di vista medico e biologico essa ci appare inevitabilmente come rottura, violenza subita dall'esterno, disfacimento e distruzione. Ma questa è per un'antropologia metafisica un'ottica riduttiva e unilaterale anche se dotata di una sua verità. Perciò ogni antropologia metafisica deve chiedersi: «se questo totale esser presi a se stessi, quale si verifica sperimentalmente nella morte, non nasconda un avvenimento ben più profondo, tale da poter essere interpretato non già come dissoluzione e passività, bensì come auto-divenire della persona, come attività nella quale il soggetto si genera a se stesso».⁴ La tesi di Boros è esattamente quella di vedere nella morte non solo un momento attivo, ma il *massimo* della libertà, della coscienza, del volere, dell'amore umani. Tutto ciò che nell'esistenza umana è stato fino alla morte un dinamismo latente, solo parzialmente espresso, perviene nell'istante della morte alla pienezza della sua espressione. La libertà è piena e perfetta, la coscienza non conosce ombre, il conoscere può abbracciare tutto l'essere, il volere non ha più resistenza alcuna, l'amore può esprimersi senza limiti ed infingimenti. Solo in quest'attimo dell'impotenza assoluta, l'uomo paradossalmente perviene a se stesso in tutte le dimensioni che costituiscono il proprio essere. In certo modo, usando un'espressione dei martirologi, potremmo dire che l'istante, il momento della morte è per l'uomo il suo «dies natalis», costituisce la nascita all'autenticità e alla pienezza di se stesso.⁵ Ma non solo l'uomo raggiunge per la prima volta con chiarezza il suo essere: anche il mondo solo

⁴ BOROS L. M.M., p. 28.

⁵ Cf. BOROS L., *Erlöstes Dasein*, Mainz 1965 (tr. it. *Esistenza redenta*, Brescia 1965, p. 103): «Ciò che accade nella morte di un uomo è ancora più meraviglioso della sua creazione. Essa è una nuova nascita».

nella morte gli si rivela per ciò che veramente è. Riecheggiando la tesi della pancosmicità dell'anima di Rahner, Boros, vede nella morte, con l'abbandono del corpo, non una privazione, ma un rapporto nuovo e potenziato con il mondo, una relazione con il «cuore» del mondo.

Una tale pienezza di essere dell'uomo e del mondo, visto nel suo fondamento radicale, non sono altro che l'Essere che si fa incontro, Dio che protende le braccia: «Come flusso sconfinato delle cose, dei significati, delle persone e degli eventi l'essere gli si fa quindi incontro per trascinarlo con sé e scagliarlo alla divinità. Ed in questo è Dio stesso che gli protende le braccia, Dio, il quale già da sempre costituiva il mistero più profondo che stava alla radice di ogni agitarsi della sua esistenza, quel Dio grazie al quale l'uomo già da sempre ha costruito se stesso e dal quale già da sempre è stato spinto ad un destino eterno».⁶ Una tale chiarezza, un tale splendore è raggiunto dall'uomo solo nell'istante della morte, quando l'anima lascia il corpo; nel resto della nostra esistenza aneliamo a una tale chiarezza, intuiamo una tale pienezza..., mai possiamo raggiungerle. Perciò tutte le decisioni della vita umana sono precarie ed oscure, solo *nella morte* potremo realizzare un'ultima, definitiva e radicale decisione: abbandonarci allo splendore di Dio che si riflette su di noi e sul mondo o rigettarlo con estremo, orgoglioso rifiuto: «Nell'istante della morte, l'uomo sta lì, libero di assumere questo splendore o di rifiutarlo. O egli, in una ultima decisione, lascerà che questo flusso della realtà passi oltre, rimanendo per l'eternità calcificato come scoglio orgoglioso, attorno al quale scorrerà il flusso portatore di vita che lo abbandonerà in una solitudine eterna... Oppure lascerà che il flusso trasporti anche lui, perché anche lui possa immergersi nella corrente e scorrere verso il compimento eterno».⁷

⁶ BOROS L., M.M., p. 29.

⁷ Ivi. Cf. il commento di SCHELTENS G., *La mort comme option finale*, EtF 36 (1965), p. 23: «Plusieurs théologiens cependant, ne se résignent pas facilement à ces données de l'observation qui réduisent la mort à un événement subi dans la passivité. Au risque de contredire les apparences ils n'hésitent pas à appeler la mort un acte libre, voire même le plus libre de toute l'existence humaine. Par là, ils n'entendent pas seulement - ce qu'aucun croyant ne met en doute - que la mort est le

La dogmatica cristiana aveva sempre visto nella morte un momento cruciale perché essa rappresentava la chiusura dello *status viatoris* dell'uomo ed introduceva attraverso il «giudizio particolare» ad un'immediata retribuzione secondo i meriti realizzati in vita, nella fede e nelle opere. L'ipotesi della «decisione finale», secondo una prospettiva assolutamente nuova, vede proprio nell'istante della morte la *prima* possibilità per l'uomo di decidersi con tutte le fibre del suo essere per Dio o di rigettare in maniera definitiva la salvezza. Da questo punto di vista, tutta la vita umana è un'incessante preparazione a quell'ultima decisione, che si colloca proprio nell'istante di passaggio dall'esistenza corporea a quella eterna. Boros formula così la sua ipotesi: «Nella morte si apre per l'uomo la possibilità per il suo primo atto pienamente personale; essa costituisce quindi il luogo veramente privilegiato del divenire della coscienza, della libertà, dell'incontro con Dio e della decisione sul suo destino eterno».⁸

Per comprendere il significato esatto dell'ipotesi della decisione finale nella morte (la «Endentscheidungshypothese»), bisogna offrire alcune precisazioni: anzitutto è indispensabile distinguere il modo diverso con cui è considerata

moment capital de la vie, auquel on doit toujours être préparé. Ce qu'ils veulent dire, c'est bien que l'instant de la mort même - où l'âme délaisse le corps inanimé - est un moment lucidement vécu, où le mourant doit prendre la décision majeure, qui donnera à sa vie son sens ultime».

⁸ BOROS L., M.M., p. 30 Cf. anche BOROS L., *Esistenza redenta*, o.c., pp. 103-104, ove il nostro autore è pienamente cosciente della novità insita nella sua ipotesi nei confronti della visione tradizionale: «Nelle questioni dei cosiddetti "novissimi" la teologia cattolica contemporanea ha subito un cambiamento rivoluzionario di prospettiva... Questa grande svolta fu apportata dalla semplicissima, a prima vista insignificante ed innocua, questione: *che cosa accade di tutto l'uomo al momento della morte?* Mentre i teologi cercavano di dare una risposta a questa domanda, notarono che la loro dottrina sui "novissimi" doveva essere ripensata in relazione alla risposta data. La nuova risposta... potrebbe essere formulata in questa maniera: nella morte si dischiude la possibilità per il primo atto pienamente personale dell'uomo; in questa maniera la morte costituisce il luogo essenziale e privilegiato del divenire della libertà, dell'incontro con Dio e della decisione sul destino eterno... Soltanto nel momento della sua morte l'uomo può sfuggire all'alienazione della sua esistenza; soltanto nella morte egli acquista nel suo essere una potenza capace di incontrare il Cristo con tutte le sue fibre e può decidersi definitivamente di fronte a lui. Nel momento della morte avremmo quindi, secondo questa ipotesi ancora una possibilità di decisione, o per essere più esatti, soltanto nella morte avremmo la prima possibilità di una presa di posizione totale e pienamente personale».

la morte dal medico e dal filosofo: «Quando parlano della morte il medico ed il filosofo si riferiscono a due eventi differenti».⁹ Il medico osserva spegnersi progressivamente la vita, che mano a mano si indebolisce fino a rendersi pressoché impercettibile. Forse con interventi vigorosi, egli potrà ancora provocare un qualche sussulto di vita: la vita spontanea dell'organismo diventa però sempre più debole. Le funzioni essenziali del corpo vengono a mancare. L'organismo si avvia verso la decomposizione. A questo punto è impossibile ricostruire una vita unitaria dell'organismo: singoli tessuti od organi possono esser tenuti in vita artificialmente, ma «la vita, come vita dell'organismo nella sua totalità è ormai impossibile».¹⁰ L'uomo da un punto di vista medico e sperimentale è morto. «Ma questa morte sperimentale coincide con quella effettiva, metafisica?»¹¹ La domanda presuppone una differenza tra il *morire biologico*, visto come un processo più o meno accessibile e controllabile e la *morte metafisica* vista come quell'evento, non più sperimentabile dall'esterno, in cui il morire fisico alla fine sfocia. La medicina fa parte della scienza «fisica», è cioè il dominio dell'accessibile, del visibile, di ciò che nella costanza di una ricerca a carattere scientifico può essere conquistato e dominato, ma dietro ciò che essa può vedere e capire, inaccessibile ma non per questo meno reale, si apre, secondo Boros, «la dimensione metafisica dell'essere, ciò che “giace al-di-là”».¹² Quando il filosofo parla della morte, intende perciò alludere ad un *evento metafisico* (non ad una realtà meramente fisica e biologica) che egli abitualmente qualifica come «separazione dell'anima dal corpo». Secondo Boros bisogna distinguere tre livelli nello stesso evento che si indica sempre come «morte»: la morte *clinica*, la morte *relativa* e la morte *assoluta*. La morte clinica ci dice che sono cessate le funzioni biologiche essenziali; ciò non significa però che si sia già determinata la «separazione dell'anima dal corpo». La

⁹ BOROS L., M.M., p. 36. Allo stesso modo affronta questo tema, come punto di partenza per le sue tesi: GLORIEUX P., *In hora mortis*, o.c., p. 185.

¹⁰ BOROS L., M.M., p. 36.

¹¹ Ivi.

¹² Ivi, p. 37.

morte relativa allude invece a quello «stato nel quale l'uomo viene a trovarsi soltanto dopo un lungo periodo di arresto delle sue funzioni; l'anima non riesce più ad esprimersi attraverso il corpo; il corpo non può essere più «animato» se non grazie ad un intervento miracoloso di Dio o a dei tentativi clinici del tutto particolari». ¹³ Nello stato di morte clinica e in quello di morte relativa si può ancora ammettere, anche se ad un livello puramente ipotetico, che l'uomo, per interventi naturali (rianimazione) o di tipo soprannaturale (miracolo) possa tornare in vita, ma generalmente gli stati di morte clinica e di morte relativa tendono inesorabilmente alla morte assoluta. Essa sola coincide con l'istante della «separazione dell'anima dal corpo»; nella morte assoluta «l'esistenza si sottrae allo stato della provvisorietà e raggiunge quello della definitività dell'essere; la decisione finale ha luogo in questo istante mai fisicamente determinabile e solo metafisicamente pensabile». ¹⁴

È difficile stabilire i tempi necessari a percorrere queste tre tappe: essi infatti dipendono sia dalla causa che ha provocato la morte sia dall'istante della morte assoluta che è impossibile determinare. Noi infatti riusciamo a cogliere la morte clinica e il successivo processo di cadaverizzazione, mai il passaggio istantaneo tra l'una e l'altro che coincide con il momento metafisico della «separazione dell'anima dal corpo».

Questa fenomenologia della morte è di cruciale importanza per evitare inutili ambiguità: la decisione finale si dà in quell'istante, mai osservabile dall'esterno, in cui avviene la «separazione dell'anima dal corpo». Solo di questo istante della morte «l'ipotesi della decisione si occupa». ¹⁵

¹³ Ivi.

¹⁴ Ivi. La stessa terminologia e la stessa distinzione della morte in diverse fasi ritroviamo (con diversità solo di sfumature) in GLORIEUX P., *In hora mortis*, o.c., p. 185, e in TROISFONTAINES R., *Je ne meurs pas*, o.c., pp. 110-111.

¹⁵ BOROS L., M.M., p. 38. P. Glorieux sottolinea allo stesso modo la diversità tra l'istante metafisico della morte (come «separazione dell'anima dal corpo») e quello biologico (come complessiva degenerazione dell'organismo che appare chiaramente nel processo di cadaverizzazione). Per il filosofo, infatti, sottolinea Glorieux: «Le manifestazioni esteriori della vita o quelle che ne provocano la cessazione, interessano meno dei componenti di questa unità sostanziale curiosa che è il vivente, l'uomo soprattutto. Anima e corpo, intimamente associati per un'opera

In secondo luogo bisogna adeguatamente precisare la collocazione propria di questo istante metafisico, ove può realizzarsi la decisione finale. Boros sottolinea in più luoghi che «la decisione ultima..., non accade né prima né dopo la morte, bensì *nella* morte (weder vor dem Tod noch nach dem Tod sondern im Tod)».¹⁶ Questa puntualizzazione di Boros vorrebbe contrastare nello stesso tempo due opposti rilievi che in passato erano stati ripetutamente mossi all'ipotesi di una decisione finale nella morte. Infatti da una parte si potrebbe obiettare che una decisione finale «prima della morte» non è proponibile, poiché gli ultimi istanti di vita, nelle sofferenze dell'agonia e nell'assopimento ed ottusità che essa spesso procura, sono veramente poco indicati per emettere una decisione così radicale. Ma Boros non pensa assolutamente a questo, «l'obiezione sfonda una porta già aperta. Sarebbe un segno di enorme ingenuità intellettuale porre la decisione finale durante l'agonia, nei momenti *prima* della morte».¹⁷

D'altra parte, la decisione finale non può essere posta neppure dopo la morte: con la morte infatti noi entriamo in uno stato definitivo ed irreversibile, nulla può essere più cambiato e deciso, come conferma anche la dottrina della chiesa sul carattere definitivo dello stato raggiunto dall'uomo mediante la morte. Se non vogliamo entrare in contraddizione con la più immediata esperienza umana, che coglie l'agonia come segno di precarietà e d'impotenza e con il dogma che vuole chiudere con la morte lo *status viatoris* dell'uomo, dobbiamo evitare di porre la decisione finale «prima» della morte o «dopo» la morte, per assegnarla invece all'istante stesso della morte. Ma anche questa espressione «nell'istante della morte» ha suscitato delle

comune in una natura e in una persona unica; elementi quasi totalmente opposti nelle loro particolarità e nelle loro proprietà, e tuttavia fatti l'uno per l'altro; elementi che si richiamano e si completano e reagiscono l'uno per l'altro» (GLORIEUX P., *In hora mortis*, o.c., p. 186).

¹⁶ BOROS L., M.M., p. 40. La stessa puntualizzazione in BOROS L., *Aus der Hoffnung leben*, Olten 1968 (tr. it. *Vivere nella speranza*), pp. 27-28; BOROS L., *Zur Theologie des Todes*, in Aa.Vv., *Christus vor uns. Studien zur christlichen Eschatologie*, Frankfurt a. M. 1965 (tr. it. *Sulla teologia della morte*, in Aa.Vv., *Il cristiano e la fine del mondo*, Roma 1969), pp. 160-161; BOROS L., *Esistenza redenta*, o.c. p. 105.

¹⁷ BOROS L., M.M., p. 40.

perplessità, che Boros si impegna a fuggire e respingere. In particolare si oppongono ad essa *due obiezioni*: una prima che Boros riprende da F. Sola: «Per una decisione è necessario un certo lasso di tempo. Ora tra il “prima-della-morte” ed il “dopo-la-morte” non si dà temporalità. Il trapasso deve essere considerato come trasformazione intemporale. Se quindi la morte costituisce un istante indivisibile, allora non si dà la possibilità di una decisione la quale è sempre qualcosa di esteso nel tempo». ¹⁸ Boros è perfettamente d'accordo che la mutazione che la morte costituisce è in sé istantanea, che non comporta alcun tempo e non ha durata. La morte «non costituisce un “momento” di una successione temporale, ma è, per così dire, solo una linea di separazione tra due momenti, priva di estensione». ¹⁹

Ma bisogna poi trarre le conseguenze da tutto ciò. Una volta che si è affermato che la morte è un rivolgimento istantaneo (*zeit-los Umbruch*) che separa il «prima» della morte dal «dopo» la morte, si deve altresì concludere che in questo caso «l'ultimo istante prima della morte e il primo dopo la trasformazione si compenetrano a vicenda (*der letzte Moment vor dem Umbruch und der erste nach dem Umbruch ineinandergreifen*). Da un punto di vista metafisico un tratto di divisione inesteso non causa, entro i confini di una successione spazio-temporale, alcuna separazione reale. Gli istanti del “separarsi” (*des Sichloslösens*) e dell’“essere separata” (*des Losgelöstsein*) dell'anima, quindi coincidono». ²⁰ Il momento della morte, cioè il passaggio stesso

¹⁸ SOLA F., *Sacrae Theologiae Summa*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1956, vol. IV, p. 158. L'obiezione è citata in BOROS L., M.M., p. 41. Analoghe obiezioni rivolge alla proposta di Boros, MENGIS R., in «Schweizerische Kirchenzeitung», 127 (1959), pp. 433-434, 446-447, 636-638 e 651-653.

¹⁹ BOROS L., M.M., p. 41. M. Bordoni così riassume l'analogia opinione di P. Glorieux espressa in *In hora mortis*, o.c., p. 192: «Ora, dice il Glorieux, bisogna fissare anzitutto l'attenzione sul *carattere istantaneo* di questa separazione: senza voler negare che la separazione dell'anima dal corpo sia il risultato di una lunga preparazione più o meno dolorosa e violenta, non si può negare che filosoficamente parlando, la separazione stessa, la cessazione dell'informazione sostanziale del corpo da parte dell'anima, è qualcosa di *repentino, indivisibile, istantaneo*, cioè *non ammette successione alcuna*» (BORDONI M., o.c., pp. 103-104).

²⁰ BOROS L., M.M., p. 41. Lo stesso concetto era stato già ampiamente sviluppato da P. Glorieux. Secondo Glorieux, infatti, in tutto ciò che avviene istantaneamente e senza successione, il *fieri* ed il *factum esse sunt simul*, cioè *separari*

dall'uno stato all'altro, se lo guardiamo dallo stato che segue, risulta essere l'ultimo istante dello stato che precede; visto invece dallo stato precedente, appare come il primo istante dello stato successivo. La conclusione che se ne può trarre, riesce secondo Boros a sornare l'obiezione citata: anche se il cambiamento, il rivolgimento della morte non è sottomesso al tempo, non ha durata alcuna, tuttavia il trapasso e ciò che avviene nel trapasso stesso è temporale. Perciò il momento della morte, che possiamo definire come un «evento temporale in un rivolgimento intemporale»²¹ offre una possibilità alla decisione finale.

Una seconda obiezione, riguardante sempre la caratterizzazione di quell'istante metafisico in cui dovrebbe realizzarsi la decisione finale, viene così sintetizzata da Boros: «L'ipotesi della decisione finale comprime più atti spirituali in un solo istante (presst mehrere Geistesakte in einem einzigen Moment zusammen). Vale a dire: l'atto della decisione pienamente personale, una conoscenza pienamente personale che precede nel tempo questa decisione, un destarsi dell'anima alla sua spiritualità, condizione di questa conoscenza, ed altri atti ancora. Per poter porre tutti questi atti l'uomo ha bisogno di un lasso di tempo di una certa durata. Non è sufficiente per questo un solo istante».²² Ad essa il teologo ungherese cerca di far fronte toccando il problema complessivo della temporalità, pur pienamente conscio che con ciò tocca uno dei temi nevralgici e indubbiamente più delicati e

et separatum esse sunt idem. Infatti: «finché l'anima resta unita al corpo, per quanto deboli siano i legami che la trattengono ancora e per quanto possa essere precario l'influsso che essa esercita su di lui, non si può dire che essa si separi (intendendo sempre la parola separazione in senso stretto, e non nelle sue tappe preparatorie). Questa separazione è la negazione dell'unione sostanziale. Negazione ed affermazione non possono coesistere. Non c'è dunque vera separazione che per il rinnegamento dell'unione. Ma per ciò stesso *separari et separatum esse* dovranno coincidere, perché ci si trovi in presenza di una mutazione istantanea» (Glorieux P., *In hora mortis*, o.c., p. 194; tr. in BORDONI M., o.c., p. 104).

²¹ BOROS L., M.M., p. 40.

²² Ivi, p. 42. Cf. SCHELTENS G., o.c., p. 30: «Se durante la vita, noi abbiamo bisogno di molto più tempo per delle decisioni di ben minore importanza, come potremo noi essere in grado di compiere un atto così complesso e così carico di conseguenze in un istante? Boros cerca di far fronte a una tale obiezione attraverso un esame del problema della temporalità».

difficili dell'intera filosofia.²³ La risposta all'obiezione sollevata può quindi essere secondo Boros solamente questa: la difficoltà addotta dipende da una confusione (*Vermischung*) tra i diversi piani e le diverse dimensioni che la temporalità può assumere (*eine Vermischung der verschiedenen Ebenen der Zeitlichkeit*).

Per Boros infatti esistono più dimensioni, più livelli della temporalità, corrispondentemente ai vari livelli o modalità di essere che si esperiscono: «Corrispondentemente ai vari gradi dell'essere si danno diversi livelli di temporalità».²⁴ In particolare, Boros distingue tre gradi di temporalità.

Il primo livello si potrebbe definire come «piano della temporalità infra-personale» (*unterpersonale Zeitebene*) e ci rimanda nella sostanza al tempo computabile cronologicamente: «In esso noi osserviamo una successione regolare ed uniforme che frantuma il nostro mondo in una moltitudine innumerevole di lampi esistenziali ognuno dei quali ogni volta lo distrugge e lo fa di nuovo emergere. Le cose emergono all'essere, istante per istante, per scomparire subito nel nulla. Di momento in momento il mondo dell'apparenza sorge dalle profondità nascoste dell'essere».²⁵

Il secondo grado della temporalità ci rimanda invece alla temporalità «nostra», personale e intimamente vissuta: è il tempo personale (*personale Zeitebene*). «In questo piano i vari momenti della successione temporale non scorrono più in maniera uniforme. La nostra durata personale assume forme diverse: quella di un torrente impetuoso, di un corso d'acqua tranquillo, di un filo d'acqua indolente e tortuoso. La durata appartiene alla individualità di ogni uomo e caratterizza ogni volta la sua propria maniera di esistere».²⁶ Le decisioni più radicali caricano il nostro tempo di una durata intensissima, quelle superficiali si manifestano e producono a loro volta una temporalità puntiforme che in certo modo si appiattisce sulla temporalità infra-personale.

²³ Cf. BOROS L., M.M., p. 42: «Intendere la temporalità nella sua vera natura, appartiene ai compiti più difficili della filosofia (*gehört zu den schwierigsten Aufgaben der Philosophie*)».

²⁴ Ivi, p. 43.

²⁵ Ivi.

²⁶ Ivi.

L'esistenza dell'uomo non può comunque mai prescindere in maniera assoluta dalla caduta in questa successione temporale a-personale, uniforme ed estensiva. La nostra intensione personale deve sempre fare i conti, per le necessità pratiche e sociali, con quella successione indipendente da noi, assolutamente uniforme che costituisce il tempo infrapersonale: «...Il movimento infrapersonale dell'essere non rimane fondamentalmente estraneo alla nostra esistenza. Noi siamo murati dentro lo scorrere infrapersonale dell'essere e ne veniamo costantemente travolti». ²⁷ Solo raramente, in atti frammentari possiamo realizzare la nostra durata personale. In conclusione, noi viviamo nella nostra esistenza la dimensione del tempo in maniera strutturalmente ambigua: «Da una parte siamo in grado di presagire ciò che potrebbe essere una durata puramente spirituale, dall'altra non riusciamo a liberarci dalle spaccature della successione nella quale si esprime il movimento dell'essere infra-personale». ²⁸

A questo punto risulta più agevole disegnare per Boros il terzo livello di temporalità che corrisponde per l'appunto all'istante del trapasso e della morte. Nella morte, con l'avvenuta separazione dell'anima dal corpo, ogni ambiguità risulta dissolta, l'uomo vive esclusivamente la propria durata interiore e personale, al di fuori di ogni condizionamento del tempo cronologico: «Il movimento spirituale dell'essere viene liberato nella morte dalla estraneità della temporalità impersonale. La successione dello spirito diventa assolutamente interiore, cioè determinata unicamente e soltanto dalla successione della propria carica di essere». ²⁹ Boros, riecheggiando una celebre espressione di L. Lavelle, afferma che la temporalità propria dell'istante della morte sarebbe caratterizzata da una «presenza totale» dell'essere (*ganzheitliche Seinspräsenz*) e non più solo da lampi fugaci di essere da noi percepibili in maniera discontinua. La conclusione, a questo punto è scontata: proprio perché «lo spirito non viene più travolto da un susseguirsi estraneo... è in grado di realizzare la propria durata in maniera completa mediante un

²⁷ Ivi, p. 44.

²⁸ Ivi.

²⁹ Ivi.

solo ed identico atto».³⁰ Quelli che noi abitualmente configuriamo in vita come atti spirituali diversi e distinti tra loro, nella morte possono configurarsi in maniera unitaria. Certo il nostro linguaggio, che ritrova i suoi concetti rimanendo sul secondo grado di temporalità, difficilmente può esprimere una tale realtà, ma l'obiezione rivolta contro la possibilità di concepire in un solo istante più atti spirituali non ha più ragione di essere. «Sebbene quindi nella morte si dia un solo atto di durata di essere pienamente personale, noi possiamo (linguisticamente e rappresentativamente) afferrare la pienezza di questo unico atto descrivendolo come il confluire di una pluralità di atti spirituali, come se lo spirito nella morte dovesse autorealizzarsi mediante atti separati e succedentisi nel tempo».³¹ Ma l'improprietà linguistica non annulla la possibilità metafisica di una concezione.

Fin qui l'enunciazione dell'ipotesi teologica sulla morte proposta da Boros. Ora, però, anche se in maniera sommaria, dobbiamo fare un cammino a ritroso, cercare le radici e i precedenti della «Endentscheidungshypothese» nella storia della teologia. Infatti, come abbiamo già sottolineato in apertura, il merito autentico di Ladislaus Boros non è stato quello di proporre una tesi assolutamente originale, quanto quello di aver saputo raccogliere in una sintesi originale e documentata tutti i tentativi precedenti. Per cui la stessa intellesione del lavoro di Boros richiede un accenno schematico allo sviluppo storico e alle ragioni che hanno determinato in teologia una corrente ormai consistente che sostiene per l'appunto una decisione finale nell'istante della morte.

Ruiz de la Peña accenna addirittura a un anonimo del secolo XIV, che fin da allora avrebbe affermato che ogni uomo perviene nel momento immediatamente precedente la morte ad una visione di Dio e su questa base realizzerebbe la sua ultima decisione in relazione alla salvezza.³² In verità nessun teologo, ha mai negato in linea di principio una particolare presenza della grazia di Dio in punto di morte,

³⁰ Ivi, pp. 44-45.

³¹ Ivi, p. 45.

³² Cf. RUIZ DE LA PEÑA J.L., o.c., p. 313.

ma con l'anonimo già cominciava a configurarsi un'ipotesi che pretende di delimitare un tale momento di eccezionale presenza della grazia, in un istante particolare, ove sarebbe offerta l'ultima e decisiva possibilità di salvezza.

Boros stesso vede un lontano e illustre precursore della sua ipotesi in Caietano, il famoso commentatore di s. Tommaso.³³ Il Caietano infatti ritenne di dover porre un atto fondamentale di amore a Dio proprio nella morte e risolvere così il delicato problema del perdono dei peccati veniali che rimangono in punto di morte. «Il momento della morte rappresenta per il Caietano il «punto terminale» della vita; esso appartiene essenzialmente allo stato pellegrinante nel quale l'uomo può ancora sviluppare quella iniziativa propria capace di ottenere la remissione della colpa veniale. Mediante questo... il Caietano emise, senza però costruire da essa un sistema, l'intuizione fondamentale della ipotesi della decisione finale».³⁴

Dopo circa tre secoli un gruppo di teologi tedeschi³⁵ propone una soluzione analoga per risolvere l'annoso problema teologico della salvezza dei bambini morti senza battesimo. Il più noto tra di essi è il Klee, che nella *Katholische Dogmatik* del 1835 parla di un'opzione finale dell'anima, una volta «liberata dalla legge e dalle condizioni del corpo».³⁶

³³ Cf. BOROS L., M.M., p. 199.

³⁴ Ivi. La tesi di Caietano si trova in CAIETANO, *In I part. Summ. Theol.*, q. 63 a 5 fin. Come ricorda M. Bordoni la tesi fu riprovata dai tomisti ortodossi perché si riteneva che nel momento della separazione dell'anima dal corpo, nella rottura dell'essenziale integrità umana, l'uomo non sussiste più nella sua totalità di natura e non può quindi emettere alcun atto meritorio in grado di ottenere il perdono delle colpe veniali non ancora rimesse al momento della morte (BORDONI M., o.c., p. 90). Cf. anche RUIZ DE LA PEÑA J.L., o.c., p. 313: «Cayetano parlava di un atto posto dall'anima separata che apparteneva però ancora allo stato meritorio e dal quale si faceva dipendere il destino eterno della persona».

³⁵ Tra questi autori tedeschi, M. Bordoni menziona in particolare il Mayerhofer (1851), L. Philibert Machet (1817), il Vosen (1851), E.L. Fischer (1833). Una particolare menzione merita il *Grösserer Katechismus der Römisch-Katholischen Religion für das Bistum Luxemburg* (1851; 1879), dove il vescovo J.Th. Laurent scriveva: «È probabile che anche i fanciulli al momento della morte arrivino alla coscienza (das auch Unmündige beim Sterben zum Bewusstsein kommen) e che, così... illuminati da una grazia di fede e purificati dal battesimo di desiderio, essi possano essere salvati ed ammessi alla visione beatifica». Le notizie e le citazioni in BORDONI M., o.c. p. 91.

³⁶ KLEE H., *Katholische Dogmatik*, 1835, t. III, p. 121.

Essa «si eleva immediatamente e senza intermediari, come i puri spiriti alla piena intellettualità ed alla piena libertà».³⁷ Ciò potrebbe determinarsi, secondo H. Klee, per un'illuminazione dell'anima dei bambini al momento della morte.

Klee ha accennato ad un'illuminazione particolare dell'anima nel momento della morte. Storicamente, possiamo ben dirlo, l'ipotesi della decisione finale si articolò inizialmente appunto come «Illuminationstheorie» ed ebbe come sostenitori, tra gli altri, G. Demaret e J. Valéry.

Nel 1923 G. Demaret pubblicò un opuscolo³⁸ nel quale si sosteneva questa tesi singolare: nel momento del trapasso ad ogni uomo, giusto o peccatore che egli sia, sarà offerta la visione di Cristo crocifisso, come grazia suprema orientata a favorire un'ultima, positiva decisione per Dio, da parte di ogni uomo.³⁹

Una tale proposta si ricollegava ad una credenza molto diffusa nel medio evo (sostenuta tra gli altri da Innocenzo III prima di essere papa) secondo la quale il Cristo crocifisso apparirebbe come giudice all'anima in prossimità della morte. L'ipotesi di Demaret ha un esclusivo valore storico, poiché indubbiamente appartiene più alla letteratura devozionale che alla riflessione teologica propriamente detta. Più rigoroso del Demaret è invece J. Valéry, che propone le sue tesi in un articolo del 1928⁴⁰ ove egli si pone il problema del credente che in punto di morte sia in peccato grave e conservi tuttavia la fede. Quest'ultima infatti non scompare necessariamente in virtù del peccato grave. Non è quindi ragionevole, si chiede il Valéry, pensare che Dio al termine della vita di costui, gli conceda di sciogliere ogni equivoco e di scegliere in

³⁷ Ivi.

³⁸ DEMARET G., *Les morts peu rassurantes, motifs d'espérance et de prière*, Montligeon 1923.

³⁹ «Ogni uomo, buono o malvagio che egli sia, nel momento di lasciare questa terra e prima di comparire dinanzi al suo giudice, vedrà apparirgli nostro-signore-Gesù Cristo crocifisso. La visione dell'evento del calvario, offerta a tutti in quel momento estremo, è così la suprema grazia offerta ai giusti perché si leghino in maniera ancor più forte e definitiva al Signore; ai peccatori invece perché si convertano e ritornino a lui, finché c'è ancora tempo». La citazione di G. Demaret si trova in RUIZ DE LA PEÑA J.L., o.c., p. 314.

⁴⁰ VALÉRY J., *Le dernier péché du croyant. Essai théologique sur l'impénitence finale*, in «Revue des Sciences Religieuses», 1928, pp. 50-68.

maniera definitiva la strada dell'amore a Dio o quella del rigetto assoluto? Avremmo in tal caso un'ultima offerta di grazia: se venisse accettata il peccatore si riconcilerebbe con Dio, se venisse rifiutata perderebbe il suo «habitus fidei». Tutto ciò dovrebbe aver luogo nella morte: essa infatti «è il momento decisivo che deve por fine ad ogni equivoco rimasto nel corso della vita».⁴¹ Per Valéry è molto probabile che l'equivoco sarà sciolto nella direzione della salvezza, perché nell'istante della morte l'anima non sarà più condizionata dal corpo che ha per le diverse facoltà spirituali una funzione dispersiva. Quest'ultimo atto sarà posto nella piena lucidità intellettuale e nella pienezza del volere.⁴² Valéry scioglie in tal modo con l'ipotesi di un'ultima decisione e di un'estrema offerta di grazia il delicato problema dell'ostinazione del dannato.

Anche un medico, il dottor Chèvrier ha proposto la tesi di un'estrema decisione nella morte, in virtù di un'illuminazione della grazia.⁴³ L'aspetto esteriore di impotenza che offre il moribondo nell'agonia o nel trapasso non depone, secondo Chèvrier, a favore di un annullamento della coscienza nella morte. Anzi essa ne viene potenziata, poiché la debilitazione progressiva del corpo permette all'anima di concentrarsi in maniera sempre più esclusiva su se stessa e sul suo destino. Il dottor Chèvrier è poi ottimista: la scelta che si farà in questo momento decisivo, sarà quasi sempre positiva, poiché tra la luce e le tenebre, ogni decisione è presto fatta. Si può perciò porre in dubbio che una qualche persona vada all'inferno.⁴⁴

Le ipotesi di Chèvrier come quelle degli altri autori citati furono attaccate severamente. In effetti esse erano spesso imprecise e insufficientemente motivate dal punto di vista teologico o antropologico e si esponevano perciò facilmente

⁴¹ Ivi, p. 53.

⁴² Ivi, p. 55.

⁴³ CHÈVRIER L., *Réflexions sur l'agonie*, in «La Documentation Catholique», 1931, col. 1043-1054.

⁴⁴ Ivi, col. 1051: «Credete voi che un'anima illuminata e cosciente, libera dalle sollecitazioni del corpo..., possa, una volta vista la luce... non precipitarsi verso di essa; che essa possa distogliersi da quella per preferirle le tenebre della notte? Pensate che sia possibile? Per quanto mi riguarda non lo posso concepire e sono anzi persuaso che, grazie all'illuminazione che si dà nell'agonia, sono veramente poche le anime umane nell'inferno e, chissà, forse nessuna».

alla critica. Le critiche di ordine teologico che venivano rivolte a questi autori erano nella sostanza due. La prima, di aver ingenerato un ottimismo salvifico che non è attestato né dai testi biblici, che invitano invece alla vigilanza senza sosta alcuna, né dalle raccomandazioni della chiesa che chiedono la perseveranza nel bene. Il pericolo è quello di svalutare l'esistenza umana nella sua irripetibilità e peculiarità di luogo salvifico e di provocare un ingiustificato possibilismo morale, ammettendo un'estrema offerta salvifica nella morte. La seconda critica vede nei sostenitori di questa ipotesi il ritorno di un'antica eresia (l'apocatastasi)⁴⁵ che ritiene che tutti gli uomini si salveranno. Questo è invece per la chiesa solo una speranza: è certo invece che l'uomo ha dinnanzi accanto alla possibilità della salvezza e della redenzione definitiva, anche quella della condanna eterna.

Sul piano antropologico viene invece criticata l'imprecisione e l'incertezza con cui viene proposto l'istante della decisione finale (prima della morte? dopo la morte?) e la discutibile affermazione che l'uomo nella separazione dal corpo e nello stato di «anima separata» viva una condizione ontologica privilegiata per emettere una decisione così importante e non soffra invece uno stato di indigenza ontologica, avendo perso la sua strutturale unità.

Questi nella sostanza i tentativi ancora «acerbi» di proporre un'ipotesi di illuminazione e di decisione finale nella morte. Abbiamo visto i problemi teologici che la fanno sorgere (bambini morti senza battesimo, esigenza universale di salvezza, ecc...) e i dubbi che essa suscita al suo apparire. Una tale esposizione ci permetterà di comprendere meglio l'impegno con cui i massimi sostenitori dell'ipotesi della decisione finale in tempi recenti fino allo stesso Boros cercano di evitare gli inconvenienti indicati: il depotenziamento delle scelte operate in vita nei confronti dell'ultima

⁴⁵ A questi eccessi mostra soprattutto di arrivare P. Getino con un testo che venne anche condannato dalla s.c.s. ufficio e che già nel titolo espone in maniera eloquente la sua tesi: GETINO P., *Del gran numero de los que se salvan y de la mitigacion de las penas eternas*, Madrid 1934. Nella sostanza egli sostiene che l'opzione finale è sostenuta da una tale illuminazione divina che la salvezza verrebbe praticamente conseguita da tutti.

decisione, la presentazione di una tale ipotesi come un espediente che facilita a tutti l'acquisizione della salvezza, l'imprecisione nell'indicare l'istante ove la decisione finale si determina. Il primo che tenterà di risolvere con serietà tutti questi inconvenienti e di proporre in maniera limpida e coerente l'ipotesi della decisione finale ormai matura nella sua formulazione sarà P. Glorieux. L. Boros definirà il suo articolo *Endurcissement final et grâces dernières*⁴⁶ come «una pietra miliare nella elaborazione della ipotesi della decisione finale».⁴⁷ Due risultano essere anzitutto i meriti del Glorieux. In primo luogo quello di aver «recuperato» alcuni spunti che erano già in s. Tommaso per costruire in maniera sistematica e coerente la sua ipotesi della decisione finale. La sua appare perciò «un esempio magnifico di ricerca storico-teologica ricca di inventiva».⁴⁸ Tommaso d'Aquino non ha potuto portare a termine la sua *Summa theologiae*. Perciò non possiamo avere in maniera definitiva e compiuta la sua concezione sulla morte. «Glorieux ha affrontato la questione e l'ha risolta in maniera magistrale sviluppando, dalle indicazioni sparse nelle opere di s. Tommaso d'Aquino, la direzione del pensiero tomista in relazione alla morte».⁴⁹ In particolare ha posto attenzione al fatto che Tommaso, in passi importanti delle sue opere, realizzi un singolare parallelismo tra la nostra morte e la situazione di decisione angelica, riproponendo un principio di Giovanni Damasceno (*Hoc enim est hominibus mors quod est angelis casus*). L'interpretazione tomista di Glorieux permette di arrivare a sorprendenti conclusioni: «Appare allora come questo parallelismo si può istituire solo se l'uomo nella morte si trova di fronte ad una decisione "simile a quella angelica". A partire da questo punto possono essere situate in una nuova prospettiva le affermazioni tomiste sulla morte sparse qua e là: già il grande dottore della chiesa aveva concepito il pensiero dell'ipotesi della decisione finale».⁵⁰

⁴⁶ GLORIEUX P., *Endurcissement final et grâces dernières*, NRTh, 59 (1932), pp. 865-892.

⁴⁷ BOROS L., M.M., p. 39.

⁴⁸ Ivi, p. 40.

⁴⁹ Ivi, p. 39.

⁵⁰ Ivi, pp. 39-40.

Il secondo merito del Glorieux è di aver definitivamente sgomberato il campo da equivoci e ambiguità sulla collocazione della decisione finale: essa non si realizzerà né prima, né dopo la morte, ma *nella morte* stessa.⁵¹ Abbiamo già visto come Boros dipenda da questa svolta decisiva della teoria dopo le incerte formulazioni iniziali che collocavano la decisione ultima o nell'agonia o nello stato di definitività raggiunto dopo la morte.

Con Glorieux la teoria ha raggiunto la sua configurazione definitiva: la sorte dell'uomo si decide proprio nel momento della morte (prima non esisterebbero le condizioni per una decisione pienamente libera e perciò definitiva; dopo sarebbe troppo tardi), attraverso una decisione che avviene nella luce della grazia e, pur legata agli «abiti» contratti nella vita è per molti aspetti un'opzione assolutamente originale per le condizioni privilegiate in cui si svolge. Con Glorieux l'ipotesi si determina come opzione finale piuttosto che come illuminazione (come era invece per Demaret, Chévrier e Getino): su queste fondamenta gettate dall'incessante opera del Glorieux⁵² costruiranno tutti gli altri protagonisti di questa svolta della teologia della morte, che non vi aggiungeranno particolari elementi originali, ma arricchiranno con la propria sensibilità un'ipotesi ormai già delineata. Ricordiamo in particolare i lavori di R. Troisfontaines, Mersch, Gleason, Winklhofer.

A Ladislaus Boros, non resterà che trarre le conclusioni di questa intensa stagione teologica. Con uno stile limpido e piano, con una capacità di sintesi efficace, il teologo unghere-

⁵¹ GLORIEUX P. ha fornito una messa a punto su questo particolare aspetto nella rivista «L'Ami du Clergé» 50 (1933), p. 819: «Je n'ai dit nulle part, comme on me le prête, que c'est "la liberation qui suit la mort" ou que c'est "après l'heure de la mort" ou "après l'instant même de la mort" que l'homme fixe son propre sort. Des phrases de ce genre iraient contre la doctrine rapelée plus haut, du choix fait in *statu viae*. C'est à la mort, à la séparation, à l'heure de la mort qu'il faut dire, que j'ai dit, et que je maintiens, conformément aux formules mêmes de l'Eglise et aux textes des Pères».

⁵² Questa, in ordine cronologico, la serie dei lavori, dedicati dal Glorieux all'ipotesi della decisione finale: GLORIEUX P., *Endurcissement final et grâces dernières*, NRTh, 59 (1932), pp. 865-892; *De la nécessité des missions ou du problème du salut des infidèles*, in «Supplément de l'Union missionnaire», 1933, pp. 5-26; *Fieri est factum esse*, DT (P), 41 (1938), pp. 254-278; *In hora mortis*, MSR 6 (1949), pp. 185-216.

se potrà presentare in maniera nuova e «seducente» un'ipotesi che ha vissuto un così lungo travaglio e una così difficile gestazione. Ciò che Boros offrirà di assolutamente inedito è invece una sistematica e interessante documentazione filosofica, rintracciata con intuizione perspicace tra le pieghe del pensiero contemporaneo. L'ipotesi non rimarrà quindi più confinata nell'ambito di una problematica meramente teologica, ma ambirà ad essere un punto di riferimento anche per una riflessione esclusivamente filosofica.

Ciò che L. Boros è impegnato ad offrirci rimane (per lui come per gli altri sostenitori dell'ipotesi della decisione finale) un tentativo di evitare ogni impressione, talora annidata anche entro l'apologetica cristiana, che la morte sia una sorta di «imboscata» dell'Altissimo improvvisa e imprevedibile per aprire invece il varco alla speranza e rivolgere lo sguardo con serenità al futuro. La morte infatti ci genera alla pienezza di noi stessi.

2. Rahner critica Boros: un confronto tra due diverse prospettive teologiche

La teologia della morte di Ladislaus Boros dipende da Rahner su molti punti (e del resto lo dichiara egli stesso esplicitamente); in particolare l'ipotesi rahneriana della pancosmicità dell'anima spirituale ritorna quasi immutata nella proposta del teologo ungherese e così è anche per molti altri aspetti della teologia della morte di Rahner. Una diversità per così dire «espositiva» tra i due è data dal fatto che mentre Boros esplicita sempre le ascendenze e i riferimenti filosofici delle sue tesi, in Rahner questo rimane sempre sullo sfondo. Abbiamo visto come il teologo tedesco dipenda in linea diretta dalla riflessione filosofica sulla morte del «maestro» Heidegger, eppure le citazioni di Heidegger nelle opere di Rahner sulla morte si possono contare sulle dita di una mano. Dovendo realizzare un confronto tra l'impostazione dei due teologi, possiamo lasciare da parte le convergenze e cogliere invece il motivo di fondo del loro dissenso. Il nostro lavoro diventa in questo caso improbo e difficile, perché molti teologi contemporanei, anche autorevoli, hanno radi-

calmente equivocato le tesi di Rahner, accomunandole a quelle di Boros, realizzando in tal modo un fraintendimento grave, che gioca negativamente nella letteratura teologica contemporanea per una corretta intelligibilità delle posizioni dei due autori. In termini più espliciti la concezione della morte di Rahner è stata inserita nell'ambito dell'ipotesi della decisione finale, quando invece essa, per dichiarazioni esplicite e ripetute del nostro autore, non ha nulla a che fare con la «Endentscheidungshypothese» e anzi vi si contrappone. Rahner non ha mai sostenuto in alcuno dei suoi scritti l'ipotesi della decisione finale nell'istante della morte. Il tema su cui si gioca una tale disputa è veramente essenziale: se hanno ragione quelli che hanno visto in Rahner un anticipatore dell'ipotesi della decisione finale, Boros non sarebbe che un brillante espositore di una tesi già congegnata nelle sue linee essenziali in *Zur Theologie des Todes* di K. Rahner; se invece la prospettiva è quella indicata, cioè una divaricazione di concezioni tra Rahner e Boros, ci troveremmo di fronte a un caso abbastanza grave di un'indebita sovrapposizione di visioni diverse tra loro, se non opposte. Ma procediamo con ordine, vedendo anzitutto chi sono i protagonisti di un tale assemblaggio piuttosto singolare di due diversi orientamenti teorici. Nella lista molto affollata di coloro che hanno ritenuto di dover comprendere anche Rahner tra gli esponenti dell'ipotesi della decisione finale possiamo annoverare P. Schoonenberg, J. Pieper, E. Jüngel, A. Giudici, G. Bof, A. Winklhofer, A. Spindeler, G. Scheltens.¹ Mons. Bordoni e G. Greschake giungono fino ad

¹ L'ipotesi della decisione finale viene erroneamente attribuita a Rahner da SCHOONENBERG P., in BERGER H.H., (ed.), *Leben nach dem Tod*, Köln 1962, pp. 63-104; PIEPER J., *Tod und Unsterblichkeit*, München 1968, pp. 120-133; JÜNGEL E., o.c., p. 132: «Ci siamo pronunciati così contro una teoria sostenuta suggestivamente in filosofia, ma anche nella teologia cattolica, la quale interpreta la morte come la decisione ultima, l'azione dell'uomo che compie la sua vita (Rahner), "l'azione per eccellenza della volontà" (Boros)»; GIUDICI A., *Morte*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, o.c., pp. 972-973: «Questa tesi (della morte come opzione radicale) già avvertita da Troisfontaines è stata sviluppata da Rahner e ha trovato la sua sistemazione più completa in una ricerca di Boros»; BOF G., *Morte*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, o.c., p. 596; WINKLHOFER A., o.c., p. 199; SPINDELER A., o.c., pp. 144-159; SCHELTENS G., o.c., p. 24: «Mais c'est surtout au cours des dernières années que cette théorie (option finale) a été soutenue et exposée notamment par Karl Rahner, Roger Troisfontaines et Ladislaus Boros».

illustrare l'ipotesi della decisione finale alternando citazioni di Rahner ad altre di Boros.²

È toccato a H. Vorgrimler, allievo e biografo di Rahner, denunciare la gravità di una tale distorsione, mentre J.L. Ruiz de la Peña e J. Felderer, nei loro saggi hanno enucleato ed esplicitato la diversità radicale che intercorre nella concezione della morte tra i due teologi:³ «Karl Rahner — sostiene drasticamente Vorgrimler — non ha mai sostenuto l'ipotesi della decisione finale né compreso la morte in modo puntuale, ma *soltanto* come conclusione della definitività lungo l'intero arco della nostra vita». ⁴ J. Felderer sottolinea come la convinzione che Boros non faccia altro che dare forma ed espressione a ciò che nella teologia della morte di Karl Rahner era già stato detto, o perlomeno fatto presentire, è assolutamente infondata benché sia sostenuta da nomi celebri e affermati della teologia contemporanea come Pieper, Greshake, Jüngel. In realtà, sottolinea Felderer, un controllo preciso dei luoghi rahneriani cui di solito si fa riferimento per comprenderlo tra i sostenitori dell'ipotesi della decisione finale, mostra come tutto ciò sia infondato. Certamente Rahner parla della morte come «compimento personale» (*Vollendung*), come atto di libertà, ma precisa sempre in che senso si debba intendere il concetto di morte o fine di un essere spirituale. La decisione nella morte ha per il teologo tedesco un significato antropologico-esistenziale, non è certo da intendere nel senso di una decisione emessa nell'istante finale puntiforme della nostra esistenza. La morte si stende infatti sull'intera esistenza e non solo nell'attimo per noi impercettibile della separazione dell'anima dal corpo. Interpretare Rahner nel senso della decisione finale, sarebbe una trasposizione ingiustificata di altre categorie estranee al suo

² Cf. BORDONI M., *Dimensioni antropologiche della morte*, o.c.; GRESHAKE G., *Ricerche per una teologia del morire*, o.c., pp. 103-122 e GRESHAKE G., *Naherwartung-Auferstehung-Unsterblichkeit*, Freiburg i. B., 1975, pp. 121ss.

³ Cf. VORGRIMLER H., *Indulgenza e Purgatorio*, in *Mysterium Salutis*, o.c., p. 551; FELDERER J., o.c., p. 446; RUIZ DE LA PEÑA J., *La muerte — acción en la teoría de la opción final y en K. Rahner*, in *Teología y mundo contemporaneo, Homenaje a K. Rahner*, Madrid 1975, pp. 545-564.

⁴ VORGRIMLER H., o.c., p. 551.

pensiero.⁵ Ruiz de la Peña dedica un saggio appositamente per chiarire l'ambiguità ingeneratasi nell'interpretare Rahner nella stessa direzione di Boros.⁶ Secondo il commentatore spagnolo l'«attivismo espiritualista» concentrato nell'istante puntuale della morte è lontano tanto dal pensiero di Heidegger, che dall'orizzonte teologico di Karl Rahner. La morte-azione (Tat) che Rahner postula nulla ha a che vedere con il radicale potenziamento dell'istante ultimo affermato dall'ipotesi sostenuta da Boros. In altre parole, secondo Ruiz de la Peña «una ontología de la muerte es cosa bien distinta de una ontología del instante mortal».⁷ Se l'uomo lungo tutto il corso della sua esistenza ha assunto la morte come la sua possibilità più radicale e ha corrisposto all'istanza di autenticità che in essa si nasconde, allorché alla fine egli si dilegua, muore («fattualmente» potremmo dire), non avrà che da svelarsi pienamente la definitività per la quale si è orientato e in certo senso ha «costruito» nell'intero arco della sua esistenza. La morte effettiva non è altro che la rivelazione, l'emergere del proprio destino, ma non è assolutamente nell'ottica di Rahner un nuovo atto: essa è piuttosto e solamente la ricapitolazione di tutta la propria storia personale. La «morte-azione», nell'accezione di Rahner, non coinvolge solo l'ultimo istante, ma tutta la nostra esistenza dall'inizio alla fine; all'ultimo istante non resta che chiudere, suggellare ciò che l'uomo ha realizzato, consegnandolo alla definitività. Questo è secondo Ruiz de la Peña ciò che il teologo tedesco, ben diversamente da Boros, intende allorché parla di libertà e di compimento nella morte.

Ma al di là di questi commentatori è Rahner stesso a chiudere definitivamente ogni ambiguità sul proprio conto. Non occorre una grande sapienza esegetica per vedere come

⁵ Cf. FELDERER J., o.c., p. 466: «“Entscheidung im Tod” hat also bei Rahner eine ausschliesslich anthropologisch-existentielle Bedeutung; ihn zu verstehen im Sinne einer Entscheidung am punktförmigen Ende des Lebens, wäre m.E. ein Übergriff auf andere Kategorien».

⁶ RUIZ DE LA PEÑA J.L., *La muerte — acción en la teoría de la opción final y en K. Rahner*, o.c., p. 545: «En nuestra opinión, ambas versiones de la muerte-acción son no ya distintas, sino incompatibles. Por ello no creemos acertado enumerar a Rahner entre los teólogos partidarios de la opción final».

⁷ RUIZ DE LA PEÑA J.L., *La muerte — acción en la teoría de la opción final y en K. Rahner*, o.c., p. 564.

in diversi luoghi dei suoi scritti egli rigetti decisamente la «Endentscheidungshypothese». La morte non è per Rahner l'istante puntuale al termine della vita: «Nel fare questa descrizione dell'essenza della morte non ha importanza affermare che questa essenza si compie proprio nell'istante cronologico dell'*exitus* medico. Intesa così, la morte è un evento che in fondo è identico alla totalità dell'unica storia della libertà dell'uomo, la quale crea la sua definitività in quanto questo evento è compiuto "alla" fine, marcata dall'*exitus* medico».⁸ Perciò in realtà Boros incorre, secondo Rahner, in un grave fraintendimento e in un'ipotesi teologicamente non necessaria: «A tal proposito bisognerà pure guardarsi dal malinteso: attribuire alla morte, osservata come un evento che si verifica soltanto alla *fine* della vita biologica... certe peculiarità che non si riconoscono ad altri momenti temporali della vita umana. Nel momento della morte (o immediatamente prima o immediatamente dopo?) può *accadere* di tutto, ciò che possiamo soltanto pensare, ciò che vorremmo supporre, ciò che ci suggeriscono le testimonianze di coloro che si sono trovati nello stato di agonia e sono scampati alla morte. Fondamentalmente, però, attribuire al momento dell'"esito medico" un significato teologico che non può essere ascritto ad alcun altro momento della nostra vita, ritenere che nell'istante dell'esito medico, e solo ora e qui — poiché tale esito è il solo che offre la situazione e possibilità adatte —, l'uomo compie il suo atto vero e completo di libertà, disponendo in modo totale della propria esistenza pro o contro Dio, questa è un'asserzione che la psicologia e biologia empiriche ci rendono poco probabile, può essere confermata soltanto da raffigurazioni di sapore mitologico e sul piano teologico non appare nè probabile, né necessaria. Anche se la disposizione totale e libera della nostra esistenza davanti a Dio, pro o contro di lui, dev'essere localizzata temporalmente in un determinato punto o punti, benché noi non possiamo mai... o soltanto di rado fissare con certezza un simile momento nella linea temporale della nostra storia di vita, non per questo, tale istante dovrà per

⁸ RAHNER K., *Morte*, in SM V, o.c., p. 535.

forza coincidere con il momento dell'esito medico, poiché... nella maggior parte dei casi esso è empiricamente del tutto improbabile e teologicamente in alcun modo necessario. E ciò nemmeno quando (è senz'altro questa la vera motivazione di tale *ipotesi* errata) in modo del tutto ottimistico si vorrebbe pensare che il maggior numero degli individui o addirittura l'intero genere umano verranno salvati nonostante l'apparenza empirica della loro vita peccaminosa».⁹

La decisione fondamentale può verificarsi proprio nella vita: «Possiamo pensare altri modi espliciti o atematici in cui questa decisione di fondo potrebbe verificarsi nel corso stesso della nostra vita. Presupporre la comprensione di una simile possibilità di decidersi totalmente e in modo libero per o contro Dio, e non nel momento misterioso del nostro esito (come sembra pensare ad esempio L. Boros), significa comprendere la *prolixitas mortis* "nella" vita stessa, prenderla seriamente per ciò che essa è: l'essere confrontati, permanentemente ed inevitabilmente, anche se in modo atematico, nella libertà e con la morte nella nostra intera storia».¹⁰ Ho citato per esteso questo ampio passo dedicato da Rahner all'ipotesi della decisione finale, perché mi sembra che il teologo tedesco sia qui estremamente esplicito, limpido e deciso a marcare la diversità della propria prospettiva da quella di Boros.

Per Rahner in definitiva, interpretando la morte come vorrebbe l'ipotesi della decisione finale, si rischia una superflua mistificazione dell'ora della morte, del trapasso

⁹ RAHNER K., *Morte*, in *MyS*, o.c., pp. 560-562.

¹⁰ Ivi, p. 562. In altri due luoghi dei suoi scritti Rahner cita esplicitamente Boros per opporsi all'ipotesi della decisione finale. Cf. RAHNER K., *Erfahrung des Geistes und existentielle Entscheidung*, in *SZT XII*, Einsiedeln 1975 (tr. it., *Esperienza dello Spirito e decisione esistenziale*, in *Nuovi Saggi*, vol. VI, Roma 1978, p. 50): «Per decisione esistenziale, all'interno della teologia cristiana, si intende un atto umano libero in cui l'uomo dispone di sé davanti a Dio in ordine alla definitività... Questo pensiero non va inteso semplicemente nel senso dell'ipotesi della decisione, come fa L. Boros in *Mysterium Mortis*. L'autore non ha mai sostenuto tale ipotesi. La sua concezione si spinge oltre. Non è possibile dir nulla circa il momento storico in cui l'uomo prende tale decisione» e RAHNER K., *Die Freiheit des Kranken in theologischer Sicht*, in *SZT XII*, Einsiedeln 1975 (tr. it. *La libertà dell'infermo dal punto di vista teologico*, in *Nuovi Saggi*, vol. VI, Roma 1978, p. 544): «A motivo del processo del morire umano l'autore non condivide la nota "ipotesi della decisione" sostenuta da L. Boros».

clinico. La morte, lo ripetiamo ancora una volta, non è da concepirsi come un evento puntiforme alla fine della vita, ma come una «presenza assiologica» in tutta l'esistenza umana. L'uomo, per Rahner, «produce», «genera» egli stesso la propria morte come proprio compimento attraverso l'atto stesso del vivere: di conseguenza ogni qual volta l'uomo dispone in libertà della totalità di se stesso in questa vita, emettendo una scelta radicale, la morte è presente in tale atto.¹¹ Diversamente dunque da ciò che ritengono Boros, Pieper ed altri, *per Rahner la decisione finale è un'azione (la più alta) della vita stessa, e non del punto finale della vita, cioè della morte*. Karl Rahner lungi dall'essere il «padre» dell'ipotesi della decisione finale ne è anzi uno dei critici più severi. La sua teologia è un richiamo all'uomo-incarnato, non all'anima; all'esistenza, non al trapasso. L'uomo deve decidere del suo essere nell'*hic et nunc* della sua esistenza terrena, non in una «mitologica» situazione idillica del trapasso. L'ipotesi della decisione finale è una tentazione (Versuchung).¹²

¹¹ Cf. RAHNER K., *Sull'unzione degli infermi*, o.c., p. 82: «Non dobbiamo... dimenticare che non ci è possibile dire con sicurezza quale sia il preciso istante della vita in cui uno compia l'atto dell'intrepida accettazione della volontà inappellabile. Non è detto che sia necessariamente quell'istante che il medico chiama morire. L'atto vero e proprio della morte può avvenire in un altro istante, prima ancora del morire fisiologico, in un altissimo evento d'amore, di fedeltà, di coscienza, in cui l'uomo supera interamente se stesso e interamente si abbandona al supremo mistero della sua esistenza».

¹² «Die "Endentscheidungshypothese" als Versuchung»: così è definita in una miscellanea di studi in onore di Rahner, la posizione del nostro autore nei confronti dell'ipotesi della decisione finale: cf. VORGRIMLER H. (ed.), *Wagnis Theologie Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*, Karl Rahner zum 75 Geburtstag am 5 März 1979, Freiburg i.B., p. 319.

VI CONCLUSIONE

La nostra fatica si chiude quindi qui. Paradossalmente si chiude proprio al punto dove dovrebbe invece aprirsi. Terminata l'esposizione e la critica della nuova teologia cattolica della morte che ha in Karl Rahner l'esponente di punta, si dovrebbe iniziare un lavoro non più «storico», ma di riflessione «teoretica». E qui apparirebbero i nodi antichi del rapporto tra filosofia e teologia, tra ragione e fede, tra ermeneutica e messaggio. Il tema della morte è infatti un punto d'incrocio per tutti questi diversi ambiti. Il compito e gli obiettivi del mio lavoro, con i limiti oggettivi che si sono dovuti porre, non può affrontare questo secondo aspetto, anche se indubbiamente importante. Non può cioè proporsi di offrire una prospettiva propria, autonomamente elaborata, che senza disconoscere né le ragioni della teologia, né quelle della filosofia raccolga il «dicibile» sulla morte, getti delle luci su una realtà così piena di oscurità e di insensatezza. Ciò che possiamo esclusivamente fare è tirare le fila del lungo lavoro «a mosaico», potremmo dire, che abbiamo intrapreso all'interno della teologia cattolica contemporanea, non omettendo anche riferimenti alla riflessione protestante sulla morte. In un secondo tempo ci permetteremo di gettare sotto forma di provocazione i dubbi profondi, non legati cioè ad aspetti marginali, che la nuova teologia della morte di Rahner ci ha lasciato.

Le nuove prospettive aperte da Rahner sul tema della morte rispondono in maniera evidente a istanze molto vive

presenti nel pensiero contemporaneo. Abbiamo visto come il nostro autore risenta di tutto l'orizzonte antropologico che caratterizza con la filosofia moderna la coscienza del nostro tempo. L'uomo vuole capire, comprendere, sottomettere alla propria razionalità ciò che nella sua esistenza si svolge e si sviluppa. C'è però un punto in cui è costretto allo «scacco» metafisico, dove ogni razionalità si inceppa: la morte. Tutto in noi è attesa, apertura alla vita, anelito a una pienezza dell'essere, eppure tutto vive nell'«ombra di morte». «Appena nati siamo già abbastanza vecchi per morire...», ama ripetere Martin Heidegger per sottolineare acutamente una tale presenza della morte nella vita dell'uomo, fin dall'inizio. Il pensiero contemporaneo non si rassegna a questo «scacco»; anche la morte deve essere dominata, inserita nella prospettiva della libertà, magari di una libertà tragica e tesa al nulla. L'uomo secolarizzato non accetta facilmente sulla morte «verità antiche», parole di sapienza divina: vuole una risposta alla fatalità, all'insensatezza della morte. La filosofia contemporanea si muove nell'ambito di questo sforzo ed ha in Heidegger colui che con più lucidità ha cercato di trarre dalla morte il significato stesso del nostro essere e affermare la morte stessa come la più alta, autentica possibilità del nostro essere-liberi. La teologia, con Rahner ed anche con Boros, cerca di inserirsi in questa riflessione contemporanea che vuole riportare all'uomo e alla sua *libertà-progetto* la stessa morte perché diventi per ciascuno la «propria» morte. Le risposte dei due autori sono notevolmente diverse. Per entrambi la morte non è solo fatalità, «passione» senza significato, intrusione dall'esterno, «ladro notturno», ma anche realizzazione libera, compimento, attribuzione di significato al proprio vivere. Solo che, mentre per Karl Rahner la libertà in rapporto alla morte è come in Heidegger la conversione della fatalità in destino liberamente assunto, è un compiersi che significa un andare-verso-la fine in modo da chiudere, da suggellare la nostra storia di libertà, per Boros la morte è la nascita alla libertà, all'amore, alla conoscenza, alla volontà, alla presenza totale proprio nell'istante puntiforme del morire. Nella prospettiva del teologo ungherese non solo ogni assurdità della morte, ogni tragicità di essa è spenta, ma essa diviene l'unico atto libero dell'Esserci. Certo la nuova teologia della morte, elaborata dai due autori, ha il

merito indiscutibile di aver messo in movimento un settore stagnante della teologia, di aver capito che l'annuncio del messaggio cristiano come mistero pasquale in cui la morte, subita in tutte le fibre del proprio essere dal Cristo, si converte in vita, risurrezione, eternità non poteva prescindere dall'illuminare la morte come nodo antropologico dell'esistere. Ci si può chiedere se la loro indulgenza alle suggestioni contemporanee non rischi di tradire, o, almeno in parte, di celare la «sapienza» cristiana sulla morte.

Indubbiamente la prospettiva di Heidegger è suggestiva e stimolante, ma Rahner non ha concesso forse troppo a quel pensiero? È sufficiente nell'ottica teologica vedere la morte come un estremo affidarsi al «Dio incomprensibile», versione rahneriana dell'Essere di Heidegger? La fenomenologia del Dasein di Heidegger, con la morte che diventa un «esistenziale» cioè la possibilità fondamentale dell'Esserci, è certo lucida e potrebbe essere agevolmente interpretata sul piano teologico (ma il termine si può trovare anche nel filosofo di Messkirch) come l'espressione dello «stato di caduta dell'uomo». Ma un teologo può fermarsi qui? L'essere umano, sfigurato dalla morte, dalla dispersione, dall'inautenticità è l'essere caduto, peccatore, che ha spezzato il rapporto con il Dio della vita. Ora, non rimane assolutamente nulla in quest'uomo dello «stato edenico», di quella pienezza dell'essere e della vita che caratterizzava la sua origine di creatura? Un teologo, consapevole della verità del primo e del secondo Adamo, non può limitarsi al libro del Qoèlet, alla testimonianza biblica della disperata insignificanza del tutto, ma deve annunciare il Risorto. La parola «risurrezione» torna poche volte nell'opera di Karl Rahner sulla morte... Del mistero pasquale lo interessa maggiormente il grido straziante del Cristo sulla croce che lo rende solidale con la nostra morte tragica e solitaria, la discesa agli inferi che dimostra l'autenticità della morte di Cristo, che si apre fino alle viscere della terra e incontra il «cuore» del mondo... La morte cristiana è in Rahner l'apertura disponibile al mistero, all'indicibile: è un voto gratuito, un abbandono estremo. Talora anche il discorso di Rahner si apre alla contemplazione di un piano e di un livello di essere, presente nella vita umana, ove la morte non ha la sua residenza. Ma sono attimi fugaci, quasi sfuggiti alla penna del più noto teologo del

nostro tempo.¹ Eppure la luce del Risorto illumina anche la nostra esistenza... Se guardiamo in profondità a noi stessi ci accorgiamo che il Risorto è la luce sfolgorante, la pienezza assoluta di ciò che in maniera incerta avevamo intuito in attimi rari, subito scomparsi nell'oblio in virtù dei nostri affanni e delle nostre occupazioni... Egli è il grande «Restauratore» di un modo di essere che già era nostro nella dimensione dell'eden. Lì non c'era la morte, non c'era l'umiliazione amara della colpa e della caduta... Solo negli attimi della fedeltà, dell'amore che non conosce cadute nella dimensione dell'avere, nella contemplazione estetica, sentiamo che questa vita inficiata dalla colpa e dalla morte, compresa nel gorgo di progetti sempre sterili, l'uno annullante il precedente, immersa in un tempo che spezza e divide, avvinta a una conoscenza che in maniera gnoseologica divide il soggetto dall'oggetto, non è la totalità dell'essere. Anzi, proprio se teniamo lo sguardo fisso su quel Risorto, che rivela noi a noi stessi, possiamo scoprire che questa vita che crediamo così «concreta», per la quale ci arrabbiamo in una continua fatica e in un'incessante dispersione, non è che il «fantasma» di noi stessi, l'apparenza fallace, la grande mistificazione. La concretezza del nostro essere è proprio invece in quegli «attimi rari e qualificati»² in cui, sospesa la marea dell'insignificanza che ci avvolge, perveniamo a un

¹ Cf. RAHNER K., *La vita dei morti*, o.c., pp. 444-446: «Perché i grandi amanti sono umili e devoti, come pervasi dallo splendore di un qualcosa di inestinguibile e di indistruttibile, nel quale, nei più sublimi istanti del loro amore, penetrano fino in fondo? Perché un radicale cinismo morale risulta impossibile all'uomo, quando egli ha trovato la sua realtà autentica?... Perché la fedeltà incondizionata non capitolò di fronte alla morte? Perché la vera bontà morale non teme la inutilità apparentemente così disperata di ogni sforzo?... Non dimostra forse proprio colui che guarda *calmo* verso la fine, che egli è più che tempo, che dovrebbe temere la sua fine, se fosse soltanto tempo, perché in nessun luogo il vuoto nulla può essere la meta dell'operare? E viceversa, ciò che è mortalmente doloroso nella morte non è forse il fatto che essa, nella sua indomabile e oscura equivocità, sembra rapire *quello* che in noi è già maturato in una sperimentata immortalità? Solo perché noi nella nostra vita siamo diventati degli *immortali*, il morire e quell'apparenza di tramonto che in esso minaccia e che mai possiamo penetrare è per noi così mortale».

² L'espressione è di Teodorico Moretti Costanzi, cui sono debitore di un'educazione alla filosofia, per la quale mai sarò sufficientemente grato. Un'opera fondamentale per conoscere l'orientamento del Moretti-Costanzi, cui debbo l'ispirazione essenziale di questa conclusione: MORETTI-COSTANZI T., *La filosofia pura*, Bologna 1959. Il tema della morte è invece trattato in maniera ampia in altre due opere: MORETTI-COSTANZI T., *L'ora della filosofia*, Bologna 1979; MORETTI-COSTANZI T., *Amore Morte Eternità*, Bologna 1974.

attimo di coscienza, di verità, attingiamo le profondità del nostro essere. Certo nei confronti del Risorto si può assumere l'atteggiamento «distante» di Tommaso, l'atteggiamento del dubbio che vuole «indagare», «comprendere», inserire nella propria razionalità «caduta», fragile, peccaminosa quell'evento che solo può essere inteso su un piano diverso di intelligibilità cui possiamo pervenire attraverso l'inveramento di noi stessi, attraverso un'«ascesi».³ Quel Cristo di cui Tommaso voleva ancora vedere il «costato squarciato», i segni della morte, lo avvolgeva già di un'immensa luce. Ma egli non se ne accorgeva, voleva rimanere sul proprio piano di essere, non ascendere dal proprio esistere di uomo «caduto» alla vita dell'essere, alla vita del Risorto che ha definitivamente vinto la morte, annullato il suo «pungiglione» (secondo l'espressione di s. Paolo). L. Boros ha il merito di aver guardato con maggiore consapevolezza a questa dualità di piani o di modi di essere che si danno nell'esistenza umana. La morte è per lui liberazione, lavacro, purificazione dalla dimensione dell'avere per entrare a pieno titolo in quella dell'essere. Ciò che, a nostro avviso, limita il pensiero di Boros è il porre proprio *nella* morte, nell'istante del decesso la pienezza dell'essere uomo, il compimento dell'eterno cui anela l'esistente per tutta la sua vita. La morte, in realtà non è che l'estremo, ultimo segno del peccato, dell'uomo-caduto, che consuma se stesso. Vedere in questo apogeo dell'insignificanza e del nulla, conseguente alla caduta edenica, un potenziamento di se stessi è, a mio avviso, assolutamente infondato. No, quello spettacolo di un corpo distrutto, che marcisce nella terra, quel tragico abbandono di affetti consueti non nasconde nulla di positivo, che potenzia il nostro essere: è lo spettacolo di quanto il peccato abbia deturpato l'immagine originaria dell'uomo creato in Adamo a somiglianza del Signore della vita. La morte è solo distruzione e sconfitta, ma in questa tenebra che scompagina la nostra esistenza, può darsi una luce nuova: quello che nell'esistenza era stato solo presagito in attimi rari, il sapore dell'eterno, del vero, del buono in un'assolutezza senza

³ Sul concetto di «ascesi», cf. in particolare lo studio condotto da MORETTI-COSTANZI T. nell'opera *L'ascesi di coscienza e l'argomento di S. Anselmo*, Roma 1951.

confini diventa nostro. La luce di quei bagliori che illuminavano talora l'esistenza, rischiarando la tenebra e l'ombra della morte, diventa uno splendore... Solo chi in vita è stato «duro a morire», rimarrà inerte «fantasma»,⁴ ripiegato ancora sull'esistenza caduca di se stesso, incapace di cogliere lo splendore che pure gli è dinnanzi. Questo è l'inferno: agitarsi ancora, ormai fantasmi, nelle passioni terrene; non avere gli occhi per vedere, gli orecchi per sentire, il cuore, la volontà sufficientemente svegli per attingere la verità di se stessi e la pienezza dell'essere cui siamo consegnati in un chiarore mattutino, che non conosce più nuvole, nebbie od oscurità... Se mai nella vita siamo «ascesi», anche se in attimi cui mai riuscivamo ad essere fedeli, a queste vette di contemplazione e di verità ove la morte non si dà più, poiché è rimasta sul piano della nostra esistenza caduca votata ad essa, tutto lo splendore dell'Essere non potrà che accecarci e respingerci, incapaci come saremo di sostenere una tale luce. Ma se invece in vita i nostri occhi si saranno aperti, anche se in attimi fugaci, a quell'autenticità dell'essere che era già nel primo Adamo e che compiutamente ci si rivela nel secondo Adamo, nel Cristo risorto, ora nulla più ci trascinerà alla tenebra o nel gorgo della dispersione, della sofferenza, della divisione, della morte. «Dio sarà tutto in tutti», penetrerà ogni cosa, ogni fibra di noi stessi: la morte rimarrà come il passaggio, il lavacro, la purificazione, da quel mondo caduto che è destinato alla putrefazione.

* * *

Rahner è molto preoccupato del «dualismo», che la morte come separazione dell'anima dal corpo spezzi l'unità dell'uomo, rompa ogni rapporto con il mondo, con la materia. La sua preoccupazione si concreta nell'ipotesi della pan-cosmicità dell'anima spirituale (poi, almeno in parte, rigettata), cui l'anima perverrebbe nell'istante immediatamente successivo alla morte. L'esigenza di evitare ogni forma di dualismo è legittima e in larga parte condividibile. Ciò che preoccupa invece è che, in questa foga anti-platonica, non vada persa l'istanza più autentica del platonismo e cioè la «dualità».

⁴ Per una determinazione della «fantasmaticità» come un «esser-duri-a morire» cf. MORETTI-COSTANZI T., *Amore Morte Eternità*, o.c.

Infatti se è vero che Platone immagina un inveramento di noi stessi attraverso una liberazione dalla «prigione» del corpo e in ciò postula un dualismo inaccettabile, è anche vero che ciò che il grande filosofo dell'antichità definisce come «anima» o come «corpo» può anche essere colto come una preziosa distinzione di due modalità, di due piani di essere. L'anima richiama le origini, radicate per Platone nell'iper-uranio, ove si dà la contemplazione dell'Essere, del «Verum», del «Bonum», del «Pulchrum»; il «corpo» richiama la caduta, nel mondo del divenire incessante, della dispersione, della conoscenza imperfetta, un mondo che è ricettacolo di ogni fragilità e trova nella morte come apoteosi del nulla la sua vera manifestazione. Se quindi lasciamo la «forma» e cogliamo la «sostanza» del platonismo, esso è pienamente accettabile come la proposta più efficace e suggestiva nella storia della filosofia di due piani dell'essere, di due livelli esistenziali. Rahner è invece preoccupato di stabilire un rapporto sussistente anche dopo la morte con «questo mondo», col cuore e con il fondamento di *questa* esistenza perduta. Se un rapporto si darà ancora con questo mondo, quando saremo giunti alla pienezza e all'eternità (che rappresentano anche una trasfigurazione del mondo, un'uscita dell'intera creazione dalle doglie del parto), esso sarà solo un rapporto di giudizio e di condanna. Esso ci apparirà veramente, come suggerisce un'efficace espressione dantesca, come la piccola «aiuola» che ci rende tanto feroci, crudeli, ottenebrati. Noi vivremo una modalità di essere, nella nostra unità assoluta di persone, che nulla più ha da spartire con questo mondo di rovina. Chi invece vorrà rimanere legato a «questo» mondo, continuerà la sua esistenza di fantasma, che ha posto nel nulla il fondamento del suo essere. L'eternità è il mondo della comunicazione piena in trasparenza assoluta, è il luogo di chi ha scontato nel suo essere proprio l'appartenenza a quel mondo di «tenebra», in cui la natura «soffre le doglie del parto» e gli uomini, in un disperato vitalismo o in una cupa apatia, cercano un «sostegno» inafferrabile, un punto di riferimento che li sottragga all'inevitabile corsa del tempo e all'ineluttabile destino di morte. Molto più semplicemente il nodo del «dualismo» si potrebbe sciogliere, seguendo le indicazioni del cristiano-filosofo Moretti-Costanzi. Ogni piano o livello di essere, cui spesso abbiamo accennato nel corso

di questa conclusione, convoglia un diverso modo di essere-nel-mondo, di «sentire», di vedere, di guardare, di rapportarsi con il mondo. Sul piano dell'*uomo* caduto, anche il mondo ci apparirà nella sua caducità, sarà per noi l'ambito ovvio e naturale in cui ritagliare la nostra esistenza dispersa, che non perviene mai a se stessa, che nasconde in sé la morte come un destino e una fatalità della sua condizione biologica. Se ci innalziamo al piano dell'essere «edenico», ove l'uomo non è più tale, ma è *persona*, anche il mondo muta, l'orizzonte che si apre al nostro sguardo è radicalmente diverso, scopre dimensioni celate e luminose, che prima non erano assolutamente colte. Ciò è chiaro nell'esperienza estetica e in quella dell'amore. Se guardiamo alla realtà in atteggiamento contemplativo essa ci rivela degli aspetti insospettati, ci rivela un'unità che supera le divisioni, le lacerazioni del mondo, che notiamo invece quando ci poniamo nei suoi confronti in atteggiamento di conquista. Così è nel culmine dell'esperienza d'amore: si perviene ad una unità che sembra vincere la morte come recita il Cantico dei cantici: «L'amore è forte come la morte».⁵ Per questo amore e morte sono fra loro irriducibilmente connessi: il Cristo afferma il suo amore assoluto, puro, personale, passando attraverso l'abiezione vergognosa della morte di croce. In conclusione, se nella vita si danno questi due piani o livelli di essere che non corrispondono affatto all'anima o al corpo, allo spirito o alla materia, ma a due modi diversi di essere della persona nella sua interezza e a due maniere radicalmente divaricate di guardare e di rapportarsi al mondo, come non sarebbe più naturale e fondato allontanare ogni sospetto dualismo, immaginando per la vita dopo la morte l'ingresso nella pienezza del proprio essere di *persona*, proprio mentre l'*uomo* entra nel disfacimento e nella corruzione? Ritengo, che, al posto di una proposta piuttosto artificiosa come quella della pan-cosmicità dell'anima, la pista suggestiva offerta da Moretti-Costanzi sia proficua e risolutiva anche in una riflessione teologica. Così come l'uomo dell'eden non moriva e sperimentava un modo d'essere nel mondo, lontano da ogni

⁵ Cf. Ct 8,6-7: «Mettimi come sigillo sul tuo cuore, come sigillo sul tuo braccio; perché forte come la morte è l'amore... Le grandi acque non possono spegnere l'amore né i fiumi travolgerlo. Se uno desse tutte le ricchezze della sua casa in cambio dell'amore, non ne avrebbe che dispregio».

caducità e da ogni concupiscenza, guardando al Cristo risorto, nuovo Adamo, possiamo immaginare la realtà nuova, che sboccherà dopo la morte. Un nuovo cielo e una nuova terra ci appariranno, un nuovo corpo ci sarà dato; cielo e terra e corpo che erano già all'inizio nel progetto di Dio su di noi e che noi abbiamo oscurato con il peccato. La loro «novità» è relativa al nostro oscuramento: solo quando avremo distrutto il nostro modo «umano» di guardare la terra e il cosmo, di farne indebitamente la «nostra» terra e il «nostro» cielo, così come quando sarà distrutto nella morte quello che ritenevamo il «nostro» corpo, sarà possibile vedere il «nuovo» che soppianta l'antico con le sue debolezze e caducità.

Un'ultima provocazione, che poi è la fondamentale. È possibile «umanizzare», dare un senso alla morte, come i nostri autori si impegnano a fare? Rahner vuole infatti mostrare che la morte non è solo un «patire a-teleologico», ma anche un compimento attivo; Boros la elegge addirittura a momento cruciale, «nascita» di noi a noi stessi. La risposta è bivalente. Da una parte la morte ha certo un suo «senso»: biologico, per esempio, od etico. Nella nostra realtà biologica è «entropicamente» insita la morte, così come la nostra realtà etica, la dinamica della nostra libertà, chiede un compimento perché ogni atto abbia un suo significato. Non si può vivere sempre, pena la insignificanza di tutta l'esistenza. Ma andare al di là di questo, farne un evento cruciale della libertà come vorrebbe Boros, o il compiersi della vicenda della libertà umana come vuole Rahner, mi sembra nella sostanza infondato. La morte è un punto insignificante, assolutamente privo di qualsiasi giustificazione, ricettacolo di tutta l'insensatezza cui come uomini siamo condannati. Rahner, se vuole seguire Heidegger, deve farlo fino in fondo: la libertà nei confronti della morte, è quella libertà che assume la morte come la possibilità che ogni nostro progetto sfoci nel nulla.

Ogni ricerca di «senso», ogni libertà vera rimane nell'adesione a quell'altro piano o livello d'essere, piano dell'amore, della fedeltà, della contemplazione, del mistero. Non attardiamoci sulla morte, non cerchiamo in essa un'impossibile libertà! Il disfacimento di un uomo, il suo trapasso, la tragedia di un'improvvisa scomparsa non ha senso! Tutto questo è oppressivo, certo, ma vano è ricercare soluzioni consolatorie in un razionalismo teologico (di cui Boros è

certo un esponente) che vuole sistemare tutto, comprendere tutto, anche l'assurdo. Torniamo invece a noi stessi, guardiamo a quegli istanti in cui la nostra esistenza ha preso consistenza e significato, si è «in-diata»:⁶ nella fedeltà a quella verità disvelatasi all'improvviso, che ci dice che la morte è «apparenza», che in realtà noi vivremo proprio perché la morte ha distrutto il corpo del peccato, per farci rinascere alla vita piena e alla grazia..., potremo trovare pace e ristoro. Ora sappiamo che vivremo una vita senza tramonto, che non conosce separazioni, ma incontri, profondità, trasparenza, luce... E questa non è solo una speranza, ma una certezza che nella luce di Cristo che si trasfigura e risorge potremo rinvenire in molti istanti «veri» della nostra esistenza. Se sapremo sperimentare una tale fedeltà a questa intuizione, a questa rivelazione del «vero» anche di fronte alla distruzione della morte, alla sua tragicità, all'amarezza del distacco cui essa ci condanna, potremo guardare alla vita con un'ottica diversa: essa diventa il «gioco», spesso tragico e assurdo, cui noi partecipiamo con serietà e tensione assoluta, ma che compreso con un altro sguardo, che abbiamo sperimentato e nutrito negli attimi di verità, ci appare come un «gioco» che si può lasciare, che anzi si deve lasciare quando siamo chiamati alla «casa del Padre» che è casa di verità e di pace: «La vita... è proprio un gioco. Naturalmente possiamo anche farne tutt'altra cosa, un obbligo, una guerra o un carcere, ma non la faremo perciò più bella... Perfino la costrizione più pazza termina in qualche modo nella libertà e l'abbandono più nero è una porta verso l'incontro, l'atto più indifferente e insensato è un'arcata di ponte che ci sostiene e la sorte più orrenda un velo che cela la bellezza. Porgiamo dunque a tutto le nostre mani con libertà e serenità, con l'animo sgombro e lieve. Non gli daremo maggior peso che ad un gioco che si gioca fino al limite del suo tempo e nemmeno gli daremo minor peso di quel che non faccia il bambino che ne riempie la sua giornata con serietà e dedizione e che tuttavia è sempre pronto a lasciarlo a mezzo, se la voce della casa lo chiama dicendogli: "Vieni ormai"!». ⁷

⁶ Anche questa espressione è coniata dal Moretti-Costanzi.

⁷ RAHNER H., *L'homo ludens*, Brescia 1969, pp. 82-83.

VII BIBLIOGRAFIA

Opere generali sulla tematica della morte nella riflessione filosofica e teologica.

- ABBAGNANO N., *Morte*, in DF, Torino 1971, pp. 597-599.
- BALTHASAR H.U. VON, *Eschatologie*, in FEINER J.-TRÜTSCH J.-BÖCKLE B., *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1960 (tr.it. *I novissimi nella teologia contemporanea*, Giornale di teologia, Brescia 1967).
- BALTHASAR H.U. VON, *Mysterium Paschale*, MyS VI, Brescia 1971, pp. 171-412.
- BARTH K., *Kirchliche Dogmatik*, III/2 e IV/1, Zollikon-Zurigo 1948-1953.
- BARTH K., *Unsterblichkeit*, in LUYTEN N.M.-PORTMANN A.-JASPERS K.-BARTH K., *Unsterblichkeit*, Basel 1957 (tr. it. *Immortalità*, Torino 1961).
- BELLARMINO, *Arte del ben morire*, Alba, ed. varie.
- BERGER H.H. (ed.), *Leben nach dem Tod*, Köln 1962.
- BOF G., *Morte*, in DTI II, Torino 1977, pp. 590-603.
- BOFF L., *Vida para alem da morte*, Petrópolis 1972 (tr.it. *Vita oltre la morte*, Assisi 1974).
- BORDONI M., *La morte espressione della libertà umana e incontro personale con Cristo*, in «Il simbolo-Destino e attesa dell'uomo», Assisi 1967.
- BORDONI M., *Dimensioni antropologiche della morte*, Roma 1969.
- BORDONI M., *La morte nella teologia contemporanea*, in «La Rivista del Clero italiano», novembre 1979, pp. 848-855.
- BOUBLIK V., *L'uomo nell'attesa di Cristo*, Bari 1972.
- BRUNNER E., *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, München - Hamburg 1965 (tr.it. *L'eternità come futuro e come presente*, Bologna 1973).
- CHEVRIER L., *Réflexions sur l'agonie*, in «La Documentation Catholique» 1931, col. 1043-1054.
- CULLMANN O., *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten?*, Stuttgart 1962 (tr.it. *Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti?*, Brescia 1970).
- CUMINETTI M., *Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti? La discussione nel protestantesimo di lingua francese*, in «La Scuola Cattolica» 2 (1965), pp. 143-156.
- DE' LIGUORI A., *Apparecchio alla morte*, Alba 1965.
- DEMARET G., *Les mortes peu rassurants, motifs d'espérance et de prière*, Montligeon 1923.
- DEMSKE J.M., *Sein, Mensch und Tod. Das Todesproblem bei Martin Heidegger* (Symposion 12), Freiburg i.Br. 1963.
- FAGGIN G., *Morte*, in EF III, Firenze 1967, pp. 742-743.
- FALLER A., *Biologisches von Sterben und Tod*, in «Anima» 1956.
- FERBER (VON) C., *Soziologische Aspekte des Todes. Ein Versuch über einige*

- Beziehungen der Soziologie zur Philosophischen Anthropologie*, «Zeitschrift für evangelische Ethik» 7 (1963).
- FEUERBACH L., *La morte e l'immortalità*, Lanciano 1919.
- FREUD S., *Über den Selbstmord, insbesondere den Schülerelbstmord*, pubblicato in *Diskussionen des Wiener psychoanalytischen Vereins*, vol. I, Wiesbaden 1910, (tr.it. *Contributi a una discussione sul suicidio*, in *Leonardo da Vinci. La psicoanalisi selvaggia e scritti 1910*, Roma 1976).
- FREUD S., *Zeitgemässe über Krieg und Tod*, in «Imago» 4 (1915) (tr.it. *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte*, Roma 1976).
- FUCHS W., *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt 1969, (tr. it. *Le immagini della morte nella società moderna*, Torino 1973).
- GEFFRÈ C.J., *La mort comme nécessité et comme liberté*, in VSp 108 (1963), pp. 264-280.
- GETINO P., *Del gran numero de los que se salvan y de la mitigacion de las penas eternas*, Madrid 1934.
- GIRARDI G., *Il marxismo di fronte al problema della morte*, Conc 4 (1974), pp. 163-171.
- GIUDICI A., *Morte*, in NDT, Alba 1977, pp. 961-975.
- GLEASON R.W., *Toward a Theology of Death. Thought*, in «Fordham University Quaterly», 23 (1957).
- GLEASON R.W., *The World to come*, New York 1958.
- GLORIEUX P., *Endurcissement final et grâces dernières*, in NRTh 59 (1932), pp. 865-892.
- GLORIEUX P., *De la nécessité des missions ou du problème du salut des infidèles*, in «Supplément de l'Union missionnaire» 1933, pp. 5-26.
- GLORIEUX P., *Fieri est factum esse*, in DT(P) 41 (1938) pp. 254-278.
- GLORIEUX P., *In hora mortis*, in MRS 6 (1949), pp. 185-216.
- GONZALES RUIZ J.M., *Verso una demitizzazione dell'«anima separata»*, in Conc 1 (1969), pp. 98-111.
- GRESHAKE G., *Ricerche per una teologia del morire*, in Conc 4 (1974), pp. 103-122.
- GRESHAKE G., *Naherwartung-Auferstehung-Unsterblichkeit*, Freiburg i.B. 1975.
- GUARDINI R., *La morte di Socrate*, Milano 1948.
- GUARDINI R., *Die letzten Dinge*, Würzburg 1949 (tr.it., *I Novissimi*, Milano 1951).
- HAHN A., *Einstellungen zum Tod und ihre soziale Bedingtheit. Eine soziologische Untersuchung*, Stuttgart 1968.
- HOFMEIER J., *L'odierna esperienza del morire*, Conc 4 (1974) pp. 21-34.
- JÜNGEL E., *Tod*, Stuttgart 1971 (tr.it., *Morte*, Brescia 1972).
- MARCHESI G., *L'uomo: un essere per la morte?*, in CivCatt 3081 (4 nov. 1978), pp. 234-248.
- MARCUSE H., *The ideology of death*, in H. FEIFEL, *The meaning of death*, New York 1959, pp. 64-76.
- MARTELET G., *L'au-delà retrouvé. Christologie des fins dernières*, Paris 1975 (tr.it. *L'aldilà ritrovato, una cristologia dei novissimi*, Brescia 1977).
- MARTIN-ACHARD R., *Notre ennemi, la mort*, LV, 1964, pp. 29-34.
- MELCHIORRE V., *Sul senso della morte*, Brescia 1964.
- MENOUD P.H., *Le sort des trépassés d'après le NT*, Neuchâtel 1966 (tr.it., *Dopo la morte: immortalità o risurrezione?*, Torino 1970).

- MOLTMANN J., *Der gekreuzigte Gott*, München 1972 (tr.it., *Il Dio Crocifisso*, Brescia 1973).
- MONDIN B., *Il destino eterno del cristiano*, in «L'Osservatore Romano», I-1 ottobre 1976; II-8 ottobre 1976.
- MOODY R.A. JR., *Life After Life*, (tr.it., *La vita oltre la vita*, Milano 1977).
- MOODY R.A. JR., *Reflections on Life After Life*, (tr.it., *Nuove ipotesi su la vita oltre la vita*, Milano 1978).
- MORETTI COSTANZI T., *Amore-Morte-Eternità*, Bologna 1974.
- MURY G., *Le marxist devant la mort*, in VSpS 77 (1966), pp. 230-254.
- MURY G., *La sepoltura dal punto di vista marxista*, in Conc 2 (1968).
- ORMEA F., *Superamento della morte. Contributo al dialogo fra credenti e non credenti*, Torino 1970.
- PIEPER J., *Tod und Unsterblichkeit*, München 1968.
- PRUCHA M., *L'idea dell'immortalità personale e la critica marxista dell'alienazione religiosa*, in Conc 5 (1975), pp. 39-50.
- REISINGER F., *Der Tod im marxistischen Denken. Schaff-Kolakowski-Machovev-Prucha*, München-Mainz 1977.
- RATZINGER J., *Dogma und Verkündigung*, München-Freiburg i.B. 1973 (tr.it., *Dogma e Predicazione*, Brescia 1974, pp. 232-260).
- RUIZ DE LA PEÑA J.L., *El hombre y su muerte. Antropología teológica actual*, Burgos 1971.
- SCHAERER R., *Le philosophe moderne en face de la mort* in Aa.Vv., *L'homme face à la mort*, Parigi 1952.
- SCHULER M., *Tod und Fortleben*, in *Schriften aus dem Nachlass I*, Bern 1957, pp. 9-74.
- SCHMAUS M., *Von den letzten Dingen*, Regensburg-Münster (tr.it., *I novissimi di ogni uomo*, Roma 1970).
- SCIACCA M.F., *Morte ed immortalità*, Milano 1959.
- SPINSANTI S., *Morte*, in DETM, Alba 1976, pp. 667-675.
- THILICKE H., *Tod und Leben*, Tübingen 1946.
- TROISFONTAINES R., *La mort, épreuve de l'amour, condition de liberté*, in «Cahiers Laënnec» 7 (1946).
- TROISFONTAINES R., *Je ne meurs pas...*, Parigi 1960 (tr.it., *Non morirò più*, Roma 1971).
- UGAZIO U.M., *Il problema della morte nella filosofia di Heidegger*, Milano 1976.
- VALETY J., *Le dernier péché du croyant, Essai théologique sur l'impenitence finale*, in RSR 1928, pp. 50-58.
- VANHENGEL M.-PETERS J., *Morte e al di là*, in Conc 6 (1967), pp. 179-200.
- VOLK H., *Das christliche Verständnis des Todes*, Münster 1957.
- VOLK H., *Morte*, in DT II, Brescia 1967, pp. 414-425.
- VERSLUIS N., *La morte è un tabù?*, Conc 5 (1971), pp. 167-185.
- WIEDERKEHR D., *Perspektiven der Eschatologie*, Einsiedeln 1974 (tr.it., *Prospettive dell'escatologia*, Brescia 1978).

— Opere di KARL RAHNER

- RAHNER K., *Geist in Welt*, Innsbruck 1939.
- RAHNER K., *Introduction au concept de Philosophie Existentielle chez Heidegger*, in RSR 30 (1940), pp. 152-171.

- RAHNER K., *Hörer des Wortes*, München 1941 (II ed. riveduta da METZ J.B., München 1963, tr.it. *Uditori della parola*, Torino 1977).
- RAHNER K., *Gefahren im heutigen Katholizismus*, Einsiedeln, 1950 (tr.it. *Pericolo nel cattolicesimo d'oggi*, Alba 1964).
- RAHNER K., *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1954-1980, Band I-XIV. Nella versione italiana (Roma 1964ss.), gli *Schriften zur Theologie* abbracciano invece 15 volumi. D'accordo con l'autore, il materiale contenuto nei primi 5 volumi dell'edizione originale tedesca è stato suddiviso per temi omogenei in 6 volumi italiani così intitolati: 1) *Saggi teologici*, 1965; 2) *Saggi di cristologia e di mariologia*, 1965; 3) *Saggi di antropologia soprannaturale*, 1965; 4) *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, 1965; 5) *Saggi sulla Chiesa*, 1966; 6) *Saggi di spiritualità*, 1966. I volumi dell'edizione originale dal VI al X corrispondono ai seguenti volumi della raccolta italiana *Nuovi Saggi* (=NS): 7) (Bd 6) NS I, 1968; 8) (Bd 7) NS II, 1968; 9) (Bd 8) NS III, 1969; 10) (Bd 9) NS IV, 1973; 11) (Bd 10) NS V, 1975. Il materiale contenuto nell'XI volume dell'edizione originale è compreso nella seconda parte di 12) *La penitenza della Chiesa*, 1964. Gli ultimi volumi pubblicati degli *Schriften* (XII-XIII-XIV) sono ora tradotti in 13) *Teologia dell'esperienza dello Spirito* (NS VI), 1978; 14) *Dio e Rivelazione* (NS VII), 1981; 15) *Sollecitudine per la Chiesa* (NS VIII), 1982.
- RAHNER K., *Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik*, SZT I, Einsiedeln 1954 (tr.it. *Saggio di uno schema di dogmatica*, in *Saggi teologici*, Roma 1965, pp. 51-111).
- RAHNER K., *Probleme der Christologie von heute*, SZT I, Einsiedeln 1954 (tr.it. *Problemi della cristologia d'oggi*, in *Saggi di cristologia e di mariologia*, Roma 1965, pp. 3-91).
- RAHNER K., *Zum Sinn des Assumpta-Dogmas*, SZT I, Einsiedeln 1954 (tr.it. *Sul significato del dogma dell'Assunzione*, in *Saggi di cristologia e di mariologia*, Roma 1965, pp. 457-478).
- RAHNER K., *Theologisches zum Monogenismus*, SZT I, Einsiedeln 1954 (tr.it. *Riflessioni teologiche sul monogenismo*, in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1965, pp. 169-279).
- RAHNER K., *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*, SZT I, Einsiedeln 1954 (tr.it. *Il concetto teologico di concupiscenza*, in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1965, pp. 281-338).
- RAHNER K., *Auferstehung des Fleisches*, SZT II, Einsiedeln 1955 (tr.it. *La risurrezione della carne*, in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1965, pp. 443-465).
- RAHNER K., *Bemerkungen zur Theologie des Ablasses*, SZT II, Einsiedeln 1955 (tr.it. *Osservazioni sulla teologia delle indulgenze*, in *La penitenza della Chiesa*, Roma 1968, pp. 195-229).
- RAHNER K., *Passion und Ascese*, SZT III, Einsiedeln 1956 (tr.it. *Il Patire e l'Ascesi*, in *Saggi di spiritualità*, Roma 1966, pp. 97-140).
- RAHNER K., *Maria, Mutter des Herrn*, Freiburg i.B. 1956 (tr. it. *Maria, Madre del Signore*, Fossano 1962).
- RAHNER K., *Beichtprobleme*, SZT III, Einsiedeln 1956 (tr.it. *Problemi della confessione*, in *La penitenza della Chiesa*, Roma 1968, pp. 51-72).
- RAHNER K., *Eucharistie und Leiden*, SZT III, Einsiedeln 1956 (tr.it. *Eucarestia e sofferenza*, in *Saggi sui sacramenti e sulla escatologia*, Roma 1965, pp. 235-251).

- RAHNER K., *Über die Schriftinspiration*, Freiburg i.B. 1957, (tr.it. *Sulla ispirazione della Scrittura*, Brescia 1967).
- RAHNER K., *Bergend und heilend*, München 1957 (tr.it. *Sull'unzione degli infermi*, Brescia 1967).
- RAHNER K.-HÖFER J. (edd.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1957-1965.
- RAHNER K.-SCHLIER H. (edd.), *Quaestiones disputatae*, Freiburg i.B. 1957 ss. L'edizione italiana è curata dalla Morcelliana, Brescia.
- RAHNER K., *Kirche und Sakramente*, Freiburg i.B. 1960 (tr.it. *Chiesa e Sacramenti*, Brescia 1965).
- RAHNER K., *Virginitas in partu*, SZT IV, Einsiedeln 1960 (tr. it. *La Virginitas in partu*, in *Saggi di cristologia e di mariologia*, Roma 1965, pp. 361-411).
- RAHNER K., *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, SZT IV, Einsiedeln 1960, (tr. it. *Principi teologici dell'ermeneutica di asserzioni escatologiche*, in *Saggi sui Sacramenti e sulla escatologia*, Roma 1965, pp. 399-440).
- RAHNER K., *Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit*, SZT IV, Einsiedeln 1960, (tr. it. *Questioni dogmatiche sulla devozione pasquale*, in *Saggi di cristologia e di mariologia*, Roma 1965, pp. 335-358).
- RAHNER K., *Das Leben der Toten*, SZT IV, Einsiedeln 1960 (tr. it., *La vita dei morti*, in *Saggi sui sacramenti e sulla escatologia*, Roma 1965, pp. 441-454).
- RAHNER K.-RATZINGER J., *Episkopat und Primat*, Freiburg i. B. 1961, (tr. it. *Episcopato e Primato*, Brescia 1967).
- RAHNER K.-OVERHAGE P., *Das Problem der Hominisation*, Freiburg i.B. 1961 (tr. it. *Il problema dell'ominizzazione*, Brescia 1969).
- RAHNER K., *Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkursus über das Martyrium*, Basel 1961. Pubblicato nella presente forma come articolo in ZKTh 79 (1957), pp. 1-44. Lo scritto era già apparso con lo stesso titolo, ma in forma più ridotta e con diversa struttura in «Synopsis. Studien aus Medizin und Naturwissenschaft», Heft 3, Hamburg 1949, pp. 87-112. L'articolo sulla «teologia del martirio» era stato pubblicato in precedenza nello «Stifter-Jahrbuch» V, a c. di Treidel H. (Gräfling bei München 1957), pp. 251-263. La traduzione italiana di quest'opera è nelle «*Quaestiones disputatae*»: *Sulla teologia della morte. Con una digressione sul martirio*, Brescia 1966.
- RAHNER K.-VORGRIMMER H., *Diaconia in Christo*, Freiburg i. B. 1962.
- RAHNER K., *Das Christentum und der «Neue Mensch»*, SZT V, Einsiedeln 1962 (tr. it. *Il Cristianesimo e il «nuovo uomo»*, in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1965, pp. 573-609).
- RAHNER K., *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, SZT V, Einsiedeln 1962 (tr. it. *Storia del mondo e storia della salvezza*, in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1965, pp. 497-532).
- RAHNER K., *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, SZT V, Einsiedeln 1962 (tr. it. *La cristologia nel quadro di una concezione evolutiva del mondo*, in *Saggi di cristologia e di mariologia*, Roma 1965, pp. 123-197).
- RAHNER K., *Das freie Wort in der Kirche*, Einsiedeln 1963 (tr. it., *La libertà di parola nella Chiesa*, Torino 1964).

- RAHNER K., *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*, München 1964 (tr. it. *Elevazioni sugli Esercizi di S. Ignazio*, Roma 1967).
- RAHNER K.-ARNOLD F.X.-SCHURR V.-WEBER L.M. (edd.), *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in der Gegenwart*, Freiburg 1964-1969, voll. I-IV.
- RAHNER K.-RATZINGER J. *Offenbarung und Überlieferung*, Freiburg i.B., 1965 (tr. it. *Rivelazione e Tradizione*, Brescia 1970).
- RAHNER K., *Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis*, SZT VI, Einsiedeln 1965 (tr. it. *L'unità vigente tra spirito e materia*, in NS I, Roma 1968, pp. 257-295).
- RAHNER K., *Vom Geheimnis des Lebens*, SZT VI, Einsiedeln 1965 (tr. it. *Il mistero della vita*, in NS I, Roma 1968, pp. 239-256).
- RAHNER K., *Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen*, SZT VI, Einsiedeln 1965 (tr. it. *Utopia marxista e avvenire cristiano dell'uomo*, in NS I, Roma 1968, pp. 119-134).
- RAHNER K., *Tod*, in LThK X, Freiburg i.B. 1965, pp. 221-226.
- RAHNER K., *Konziliare Lehre der Kirche und künftige Wirklichkeit christlichen Lebens*, SZT VI, Einsiedeln 1967 (tr. it. *Insegnamento conciliare della Chiesa e futura realtà della vita cristiana*, in NS I, Roma 1968, pp. 659-687).
- RAHNER K., *Glaube der die Erde liebt*, Freiburg i.B. 1966 (tr. it. *La fede che ama la terra*, Roma 1968).
- RAHNER K., *Über das christliche Sterben*, SZT VII, Einsiedeln 1966 (tr. it. *La morte cristiana*, in NS II, Roma 1968, pp. 347-356).
- RAHNER K., *Gedanken zu einer Theologie der Kindheit*, SZT VII, Einsiedeln 1966 (tr. it. *Pensieri per una teologia dell'infanzia*, in NS II, Roma 1968, pp. 395-416).
- RAHNER K., *Osterererfahrung*, SZT VII, Einsiedeln 1966 (tr. it. *Esperienza pasquale*, in NS II, Roma 1968, pp. 201-211).
- RAHNER K., *Weihnachten, Fest der ewigen Jugend*, SZT VII, Einsiedeln 1966 (tr. it. *Natale, festa dell'eterna giovinezza*, in NS II, Roma 1968, pp. 151-157).
- RAHNER K., *Verborgener Sieg*, SZT VII, Einsiedeln 1966 (tr. it. *Vittoria nascosta*, in NS II, Roma 1968, pp. 191-199).
- RAHNER K., *Das Ärgernis des Todes*, SZT VII, Einsiedeln 1966 (tr. it. *Lo scandalo della morte*, in NS II, Roma 1968, pp. 177-182).
- RAHNER K., *«Abgestiegen ins Totenreich»*, SZT VII, Einsiedeln 1966 (tr. it. *Discesa di Cristo nel regno dei morti*, in NS II, Roma 1968, pp. 183-189).
- RAHNER K., *Seht, welch ein Mensch!*, SZT VII, Einsiedeln 1966 (tr. it. *Ecce homo*, in NS II, Roma 1968, pp. 171-175).
- RAHNER K., *Eucharistie und alltägliches Leben*, SZT VII Einsiedeln 1966 (tr. it. *L'Eucarestia e la vita di ogni giorno*, in NS II, Roma 1968, pp. 263-281).
- RAHNER K., *Bewährung in der Zeit der Krankheit*, SZT VII, Einsiedeln 1966 (tr. it. *L'infermità, tempo di prova*, in NS II, Roma 1968, pp. 337-345).
- RAHNER K., *Theologische Anthropologie*, in SM I, Freiburg i.B. 1967, pp. 176-186 (tr.it. *Antropologia teologica*, in SM I, Brescia 1974, pp. 272-284).
- RAHNER K., *Theologie und Anthropologie*, in SZT VIII, Einsiedeln 1977 (tr. it. *Teologia e antropologia*, in NS III, Roma 1969, pp. 45-72).

- RAHNER K., *Knechte Christi*, Freiburg i.B. 1967 (tr. it. *Discepoli di Cristo*, Roma 1968).
- RAHNER K., *Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik*, in SZT VIII, Einsiedeln 1967 (tr. it. *Dottrina su Dio nella dommatica cattolica*, in NS III, Roma 1969, pp. 191-216).
- RAHNER K., *Experiment Mensch*, in SZT VIII, Einsiedeln 1967 (tr. it. *L'uomo come oggetto di sperimentazione*, in NS III, Roma 1969, pp. 305-336).
- RAHNER K., *Selbstverwirklichung und Annahme des Kreuzes*, in SZT VIII, Einsiedeln 1967 (tr. it. *Autorealizzazione e accettazione della croce*, in NS III, Roma 1969, pp. 387-393).
- RAHNER K., *Kleiner, theologischer Traktat über den Ablass*, in SZT VIII, Einsiedeln 1967 (tr. it. *Trattatello teologico sull'indulgenza*, in *La penitenza della Chiesa*, Roma 1965, pp. 171-193).
- RAHNER K., *Über die theologische Problematik der «Neuen Erde»*, SZT VIII, Einsiedeln 1967 (tr. it. *Sulla problematica teologica della nuova terra*, in NS III, Roma 1969, pp. 653-668).
- RAHNER K., *Eschatologie*, in SM I, Freiburg i.B. 1967, pp. 1183-1192 (tr. it. *Escatologia*, in SM III, Brescia 1975, pp. 532-543).
- RAHNER K.-DARLAP A. (edd.), *Sacramentum Mundi, Theologisches Lexikon für die Praxis*, 4 voll., Freiburg 1967-1969, tr. it. *Sacramentum Mundi, Enciclopedia Teologica*, 8 voll., Brescia 1974-1977.
- RAHNER K., *Hölle*, in SM II, Freiburg i.B. 1968, pp. 735-739 (tr. it. *Inferno*, in SM IV, Brescia 1975, pp. 552-557).
- RAHNER K., *Transzendental theologie*, in SM IV, Freiburg i.B. 1969, pp. 986-992 (tr. it. *Teologia trascendentale*, SM VIII, Brescia 1977, pp. 347-353).
- RAHNER K., *Tod*, in SM IV, Freiburg i.B. 1969, pp. 919-927 (tr. it. *Morte*, in SM V, Brescia 1976, pp. 531-539).
- RAHNER K., *Martyrium*, in SM III, Freiburg i.B. 1969, pp. 363-367 (tr. it. *Martirio*, in SM V, Brescia 1976, pp. 83-86).
- RAHNER K., *Theologische Erwägungen über den Eintritt des Todes*, in SZT IX, Einsiedeln 1970 (tr. it. *Considerazioni teologiche sul subentrare della morte*, in NS IV, Roma 1972, pp. 389-404).
- RAHNER K., *Zu einer Theologie des Todes*, in SZT X, Einsiedeln 1972 (tr. it. *Su una teologia della morte*, in NS V, Roma 1975, pp. 241-265).
- RAHNER K., *Tod*, in LPth, Freiburg i.B. 1972, pp. 572-574 (tr. it. *Morte*, in DTP, Brescia 1979, pp. 449-452).
- RAHNER K., *Christologie heute?*, SZT XII, Einsiedeln 1975 (tr. it. *Cristologia oggi?*, in NS VI, Roma 1978, pp. 433-452).
- RAHNER K., *Der eine Jesus Christus und die Universalität des Heils*, in SZT XII, Einsiedeln 1975 (tr. it. *L'unico Gesù Cristo e l'universalità della salvezza*, in NS VI, Roma 1978, pp. 307-345).
- RAHNER K., *Über die Verborgenheit Gottes*, SZT XII, Einsiedeln 1975 (tr. it. *A proposito del nascondimento di Dio*, in NS VI, Roma 1978, pp. 349-374).
- RAHNER K., *Über den «Zwischenzustand»*, in SZT XII, Einsiedeln 1975 (tr. it. *A proposito dello «stato intermedio»*, in NS VI, Roma 1978, pp. 557-570).
- RAHNER K., *Der Leib in der Heilsordnung*, in SZT XII, Einsiedeln 1975 (tr. it. *Il corpo nell'ordine della salvezza*, in NS VI, Roma 1978, pp. 479-521).
- RAHNER K., *Erfahrung des Geistes und existentielle Entscheidung*, in SZT

- XII, Einsiedeln 1975 (tr.it. *Esperienza dello Spirito e decisione esistente*, in NS VI, Roma 1978, pp. 49-63).
- RAHNER K., *Die Freiheit des Kranken in theologischer Sicht*, in SZT XII, Einsiedeln 1975 (tr.it. *La libertà dell'infermo dal punto di vista teologico*, in NS VI, Roma 1978, pp. 535-555).
- RAHNER K., *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i.B. 1976 (tr.it. *Corso fondamentale sulle fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Roma 1977).
- RAHNER K., *Das christliche Sterben*, in MyS V, Einsiedeln 1976 (tr.it. *Il morire cristiano*, in MyS V, Brescia 1978, pp. 557-594).
- Opere critiche su KARL RAHNER
- AA.VV., *Geist und Leib in der menschlichen Existenz*, München-Freiburg 1961, pp. 195-204.
- BALTHASAR H.U.VON, *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln 1966 (tr.it. *Cordula ovvero il caso serio*, Brescia 1968, pp. 84-109).
- BAUMGARTNER C., in *Bulletin de théologie dogmatique*, in RSR 1958, pp. 560-562.
- BLEISTEIN R.-KLINGER E.(edd.), *Bibliographie Karl Rahner 1924-1969*, Freiburg i.B. 1969.
- BLEISTEIN R. (ed.), *Bibliographie Karl Rahner 1969-1974*, Freiburg i.B. 1974.
- COSTA F., *La morte secondo Karl Rahner*, in *Heidegger e la teologia*, Ravenna 1974, pp. 99-108.
- DELAHAYE K., *Zum Glaubensverständnis des Todes*, «Wissenschaft und Weisheit» 1958, pp. 225-228.
- ERNST C., *The theology of Death*, in CleR 1959, pp. 580-601.
- FABRO C., *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Milano 1974.
- GABORIAU F., *Interview sur la mort avec Karl Rahner*, Paris 1967.
- LEHMANN K., *Karl Rahner*, in AA.VV., *Bilancio della teologia del sec. XX*, Roma 1972, vol. IV, pp. 147-188.
- MARRANZINI A., in CivCatt 2776 (a. 117, 19 feb. 1966), p. 356.
- METZ J.B., *Karl Rahner*, in *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert*, Stuttgart-Olten, 1976 (tr.it. in *Lessico dei teologi del sec. XX*, in MyS, vol. XII, Brescia 1978, pp. 530-537).
- MITTERSTIELER E., *Christlicher Glaube als Bestätigung des Menschen. Zur «Fides quaerens intellectum» in der Theologie Karl Rahners*, in «Frankfurter Theol. Studien», Frankfurt 1975.
- MONDIN B., *Karl Rahner e la teologia antropocentrica*, in *I grandi teologi del secolo ventesimo*, Torino 1969, vol. I, *I teologi cattolici*, pp. 121-155.
- MONDIN B., *La svolta antropologica in teologia*, in *Antropologia teologica*, Alba 1977, pp. 28-40.
- MONDIN B., *Traduzione nel linguaggio trascendentale: Karl Rahner*, in *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi*, Brescia 1975, pp. 517-520.
- MONDIN B., *La nuova teologia cattolica. Da Karl Rahner a Von Balthasar*, Roma 1978.
- NEUFELD K.H. (edd.), *Rahner-Register. Ein Schlüssel zu Karl Rahners «Schriften zur Theologie» I-X und zu seinen Lexikonartikeln*, Einsiedeln 1974.

- RUIZ DE LA PEÑA J.L., *La muerte - accion en la teoria de la opcion final y en K. Rahner*, in *Theologia y mundo contemporaneo. Homenaje a K. Rahner*, Madrid 1975, pp. 545-564.
- SCHOOF T.M., *De doorbraak van een nieuwe katholicke theologie*, Baarn 1968, (tr.it. *Verso una nuova teologia cattolica*, Brescia 1971, pp. 142-147),
- SEMMELROTH O., in «Scholastik» 1959, pp. 585-586.
- SIMONS E., *Zur Lage der Theologie. Probleme nach dem Konzil*, Düsseldorf 1969 (tr.it. *Dove va la teologia? E. Simons interroga Karl Rahner*, Bologna 1970).
- VORGRIMLER H., *Karl Rahner (Denkers over God en Wereld nr. 3)*, Lancoo-Tielt-Den Haag-Belgio (tr.it. *Karl Rahner. Vita. Pensiero. Opere*, Roma 1965).
- VORGRIMLER H. (ed.), *Wagnis Theologie, Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*, Karl Rahner zum 75 Geburtstag am 5 März 1979, Freiburg i.B. 1979.
- VRIES (DE) J., in «Scholastik» 15 (1940).

— Opere di LADISLAUS BOROS

- BOROS L., *Das dichterische Wohnen*, in «Orientierung» 24 (1960).
- BOROS L., *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Olten und Freiburg i.B. 1962 (tr. it. *Mysterium mortis. L'uomo nella decisione ultima*, Brescia 1969). Il saggio ripropone ed amplia un precedente articolo dello stesso L. Boros apparso sotto il titolo *Sacramentum mortis. Ein Versuch über den Sinn des Todes*, in «Orientierung» 23 (1959).
- BOROS L., *Der anwesende Gott*, Olten Freiburg i.B. 1964 (tr.it. *Il Dio presente*, Brescia 1968).
- BOROS L., *Erlöstes Dasein*, Mainz 1965 (tr.it. *Esistenza redenta*, Brescia 1965).
- BOROS L., *Der neue Himmel und die neue Erde*, in AA.Vv., *Christus vor uns. Studien zur christlichen Eschatologie*, Frankfurt a.M. 1965 (tr.it. *I cieli nuovi e la terra nuova*, in AA.Vv., *Il cristiano e la fine del mondo*, Roma 1969, pp. 27-41).
- BOROS L., *Zur Theologie des Todes*, in AA.Vv., *Christus vor uns. Studien zur christlichen Eschatologie*, Frankfurt a.M. 1965 (tr.it. *Sulla teologia della morte*, in AA.Vv., *Il cristiano e la fine del mondo*, Roma 1969, pp. 141-171).
- BOROS L., *In der Versuchung*, Olten 1957 (tr.it. *Nella tentazione*, Brescia 1969).
- BOROS L., *Im Menschen Gott begegnen*, Mainz 1967 (tr.it. *Incontrare Dio nell'uomo*, Brescia 1968).
- BOROS L., *Aus der Hoffnung leben*, Olten 1968 (tr.it. *Vivere nella speranza*, Brescia 1969).
- BOROS L., *Gott für die Menschen e Gott-Welt-Bruder*, Freising 1968 (tr.it. *Dio-uomo-mondo*, Brescia 1970).
- BOROS L., *Lo spirito dell'orientamento escatologico*, in Conc 2 (1968), pp. 88-89.
- BOROS L., *Wir sind Zukunft*, Mainz 1969 (tr.it. *Noi siamo futuro*, Brescia 1973).
- BOROS L., *Ha un senso la vita?*, in Conc 10 (1970), pp. 23-34.

- BOROS L., *Der gute Mensch und sein Gott*, Walter, Olten 1971 (tr.it., *L'ultima base*, Brescia 1972).
 BOROS L., *Im Leben Gott erfahren*, Olten 1976 (tr.it. *Sperimentare Dio nella vita*, Brescia 1978).

— Opere critiche su LADISLAUS BOROS

- DELBECKE G., *De Dood: bekroning of mislukking?*, in «Tijdschrift voor Geestelijk Leven» 8 (1963), pp. 562-573.
 FABRY A., «Scholastik» 38 (1963), pp. 436-438.
 FELDERER J., ZKTh 4 (1964), pp. 463-466.
 GEFFRÈ C.J., *Fins dernières*, *Bulletin de théologie dogmatique*, in «Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques» 47 (1963) pp. 120-130.
 MENGIS R., *Sacramentum mortis*, in «Schweizerische Kirchenzeitung» 27 (1959).
 O'CONNEL M.J., *The mystery of death: a recent contribution*, in «Theological Studies» 3 (1966), pp. 434-442.
 SCHELTELS G., *La mort comme option finale. L'ouvrage de L. Boros*, in EtF 36 (1965), pp. 23-33.
 SOLA F., *Sacrae Theologiae Summa*, «Biblioteca de autores Cristianos», vol. IV, Madrid 1956.
 SPINDELER A., *Mysterium mortis. Neue eschatologische Lehren im Lichte der katholischen Dogmen*, in «Theologie und Glaube» 2 (1966), pp. 144-159.
 WINKLHOFFER A., *Zur Frage der Endentscheidung im Tode*, in «Theologie und Glaube» 3 (1967), pp. 197-209.
 WINKLHOFFER A., *Um die These der Endentscheidung*, in «Theologie der Gegenwart» 11 (1968), p. 20ss.

— Altre opere consultate

- ABBAGNANO N., *Dizionario di filosofia*, Torino 1971.
 ABBAGNANO N., *Storia della filosofia*, Torino 1974.
 ADORNO T.W., *Minima moralia*, Torino 1954.
 AUGUSTINUS (S.), *De civitate Dei*. — *La città di Dio*, intr., testo lat. e tr.it. a c. TRAPÉ A.-RUSSEL R.-COTTA S.-GENTILI D., Roma 1978.
 AUGUSTINUS (S.), *Enarrationes in Psalmos*. — *Esposizioni sui Salmi*, intr., testo lat. e tr.it. a c. MARIUCCI T.-TARULLI V., 4 voll., Roma 1967-1977.
 BABOLIN A., *La «sempiternitas» dell'anima umana in Tommaso d'Aquino*, in AA.Vv., *L'uomo e il suo destino* a c. Centro di Studi filosofici di Gallarate, «Quaderni di Studia patavina», Padova 1963, pp. 30-43.
 BALTHASAR H.U.VON, *Herrlichkeit*, Einsiedeln 1961-1969 (tr.it. *Gloria - Una estetica teologica*, Milano 1971-1977).
 BERGSON H., *La perception du changement*, Conférences faites à l'Université d'Oxford les 26 et 27 mai 1911, in *Oeuvres*, Paris 1959.
Bibbia (La) di Gerusalemme, Bologna 1974.
 BLOCH E., *Das Prinzip Hoffnung*, in *Gesamtausgabe*, Frankfurt 1959.
 BLOCH E., *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Frankfurt 1968 (tr.it. *Ateismo nel cristianesimo*, Milano 1971).
 BLONDEL M., *Exigences philosophiques du Christianisme*, Paris 1950.

- BÖHM W.E.-PAHLKE G., *Forscher und Gelehrte*, Stuttgart 1966.
- BONHOEFFER D., *Gesammelte Schriften*, München 1965.
- CAIETANO, *Commento alla Summa theologica*, 1507-1520, Roma 1882.
- CLEMENT O., *Questions sur l'homme*, Paris 1972 (tr.it., *Riflessioni sull'uomo*, Milano 1975).
- DANTE, *La Divina Commedia*, a c. di SAPEGNO N., Firenze 1968.
- DENZINGER H.-SCHÖNMETZER A., *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, edd. varie.
- DILTHEY W., *Das Erlebnis und die Dichtung*, Stuttgart 1905.
- EPICURO, *Lettera a Meneceo*, in *Opere*, a c. di ARRIGHETTI G., Torino 1960.
- FEINER J.-LÖHRER M., (edd.), *Mysterium Salutis, Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, 5 voll., Einsiedeln 1965-1976, (tr.it. *Mysterium Salutis, Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, 11 voll., Brescia 1967-1978).
- FREUD S., *Totem und Tabu. Über einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, Leipzig-Wien 1913 (tr.it. *Totem e tabù*, Roma 1976).
- FREUD S., *Jenseits des Lustprinzips*, Wien 1920 (tr.it. *Al di là del principio del piacere*, Torino 1977).
- GARAUDY R., *Postface alla tr. franc. di GIRARDI G. Marxisme et christianisme*, Paris 1968.
- GARDAVSKÝ V., *Gott ist nicht ganz tot*, München 1968.
- GEFFRÈ C., *Un nouvel âge de la théologie*, Paris (tr.it. *Una nuova epoca della teologia*, Assisi, 1973).
- GEVAERT J., *Il problema dell'uomo*, Torino 1973.
- GIOVANNI DAMASCENO (S.), *Opere*, PG 94-96, Paris 1857-1866.
- GROETHUYSEN B., *Die Entstehung der bürgerlichen Welt-und Lebensanschauung in Frankreich*, Halle 1927.
- GUARDINI R., *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, Basel 1950 (tr.it. *La fine dell'epoca moderna*, Brescia 1960).
- GUARDINI R., *Die Lebensalter. Ihre ethische und pädagogische Bedeutung*, Würzburg 1959.
- HEIDEGGER M., *Sein und Zeit*, Tübingen 1927 (tr.it., *Essere e tempo*, a c. di CHIODI P., Milano 1970).
- ILLICH I., *Limits to medicine. Medical Nemesis: the expropriations of health*, London 1976 (tr.it. *Nemesi Medica*, Milano 1978).
- IRENAEUS (S.), *Adversus Haereses*, a c. di MANNUCCI M., 2 voll., Roma 1907-1908.
- JASPERS K., *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1925³, (tr.it. *Psicologia delle visioni del mondo*, Roma 1950).
- KANT I., *Logik*, 1924 (tr.it. *Logica*, a c. di DE CARLO A.M., Salerno 1974).
- KIERKEGAARD S.A., *Postilla conclusiva non scientifica* Bologna 1962.
- KLEE H., *Katholische Dogmatik*, 3 Bde., Mainz 1835.
- KOLAKOWSKI L., *Der Mensch ohne Alternative*, München 1960.
- LAMACCHIA A., *Il problema dell'anima nelle «Meditazioni» metafisiche di Cartesio*, in AA.Vv., *L'uomo e il suo destino*, a c. Centro di Studi filosofici di Gallarate, «Quaderni di Studia Patavina», Padova 1963.
- LAMANNA P., *Storia della filosofia*, Firenze 1967.
- MARÉCHAL J., *Le point de départ de la métaphysique*, 5 voll., Louvain-Paris 1922-1926.

- MARX K., *Oekonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, (tr.it. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino 1978).
- MARX K., *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, in *Historisch-kritische Gesamtausgabe*, Mosca 1927 ss (tr.it. nei «Classici del marxismo», Roma 1950).
- MATHIEU V., *Storia della filosofia*, Brescia 1967.
- MONDIN B., *Le teologie del nostro tempo*, Alba 1975.
- MONDIN B., *Il linguaggio teologico*, Alba 1977.
- MORETTI-COSTANZI T., *L'ascesi di coscienza e l'argomento di S. Anselmo*, Roma 1951.
- MORETTI-COSTANZI T., *La filosofia pura*, Bologna 1959.
- MORETTI-COSTANZI T., *L'ora della filosofia*, Bologna 1968.
- PASCAL B., *Pensées*, (tr.it. *Pensieri*, a c. di MONTANARI F., Brescia 1970).
- PESCE D., *Rilievi e interpretazioni critiche di alcuni testi classici sull'anima*, in AA.Vv., *L'uomo e il suo destino*, a c. Centro di Studi filosofici di Gallarate, «Quaderni di Studia Patavina», Padova 1963.
- RAHNER HUGO, *L'homo ludens*, Brescia 1969.
- RICOEUR P., *Le langage de la foi*, in «Bulletin du Centre protestant d'Etudes» 16 (1974).
- ROBERT M., *La révolution psychanalytique. Le vie et l'oeuvre de Freud*, Paris 1964 (tr.it. *La rivoluzione psicoanalitica. La vita e l'opera di Freud*, Torino 1967).
- SARTRE J.P., *L'être et le néant*, Paris 1943 (tr.it. *L'essere e il nulla*, Milano 1958).
- SCHAFF A., *Marksizm a jednostka ludzka*, Warszawa 1965 (tr.it. *Il marxismo e la persona umana*, Milano 1977).
- SCHILLEBEECKX E., *La funzione della fede nell'autoconsapevolezza umana*, in *Parola nella storia*, Brescia 1969, pp. 45-62.
- SCIACCA M.F., (ed.), *L'anima*, Brescia 1954.
- TOMMASO (S.) D'AQUINO, *Summa theologiae*, a c. di CARMELLO P., Torino 1952.
- TOMMASO (S.) D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, Torino, 1967.
- TOMMASO (S.) D'AQUINO, *De Veritate*, a c. di SPIAZZI R., Torino 1964.
- TOMMASO (S.) D'AQUINO, *Commento alle Sentenze*, a.c. di MANDONNET P.-MOOS F., 4 voll., Parigi '1929-1947.
- VANNI ROVIGHI S., *Gnoseologia*, Brescia 1963.
- VATTIMO G., *Introduzione a Heidegger*, Bari 1971.
- VERHOVEN C., *Het grote gebueren*, Utrecht 1966.
- VORGRIMLER H., *Indulgenza e Purgatorio*, in *Mysterium Salutis* 10, Brescia 1978, pp. 541-552.
- WISSER R., *Martin Heidegger im Gespräch*, Freiburg i.B.-München 1970 (tr.it. *Colloquio con Martin Heidegger*, Roma 1972).
- WITTGENSTEIN L., *Tractatus Logico-Philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Milano 1974.

INDICE

Vorwort (<i>Karl Rahner</i>)	pag. 5
Prefazione (<i>Karl Rahner</i>)	» 7
Sigle	» 9
Introduzione	» 11
I. La morte come «questione teologica»	» 35
II. Karl Rahner: il teologo della «svolta antropologica»	» 45
1. I due postulati fondamentali della teologia di K. Rahner: l'orientamento antropologico e il metodo trascendentale	» 45
2. Le critiche all'impostazione antropologico-trascendentale di Karl Rahner	» 71
III. La morte nella sua realtà dialettica e nella sua natura «velata»	» 79
1. Premessa	» 79
2. Il metodo	» 80
3. La morte come avvenimento che interessa tutto l'uomo	» 75
4. Universalità della morte	» 88
5. La «prolixitas mortis»	» 94
6. Aspetto naturale della morte: la morte come separazione tra corpo e anima	» 100
a. Insufficienza antropologica della «definizione» usuale della morte	
7. La tesi della «pancosmicità» dell'anima e le sue motivazioni sul piano antropologico e teologico	» 108
8. Aspetto personale della morte: la morte come fine dello «status viatoris»	» 119
a. La morte nel rapporto di tempo ed eternità - b. È il giudizio a rendere decisiva la morte o è la morte stessa giudizio definitivo? - c. La morte come unità dialettica di azione e passione	
9. La morte come conseguenza del peccato	» 144
a. Morte e peccato d'origine: in che senso si può parlare di un'esonazione da morte di Adamo? - b. Elementi naturali e patologici della morte - c. Der	

verhüllte Tod: la morte «velata» come condizione ancora neutrale per la duplice possibilità che essa sia evento di salvezza o di perdizione - d. La Wmorte come «peccato mortale» e come disponibile attesa - e. La morte e le forze demoniache - f. Conclusione		
10. La morte come manifestazione del con-morire con Cristo	»	166
a. La morte di Cristo - b. La morte del cristiano come un con-morire con Cristo - c. L'unità della morte di Cristo e del cristiano nei sacramenti e nel martirio		
11. «Immortalità dell'anima o resurrezione dei morti?»	»	190
12. Conclusione	»	211
IV. Bilancio critico	»	217
V. La morte come momento dell'ultima decisione: un'ipotesi teologica di Ladislaus Boros	»	239
1. Enunciazione dell'«ipotesi della decisione finale» secondo L. Boros e suoi antecedenti storici	»	239
2. Rahner critica Boros: un confronto tra due diverse prospettive teologiche	»	257
VI. Conclusione	»	265
VII. Bibliografia	»	275

